This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

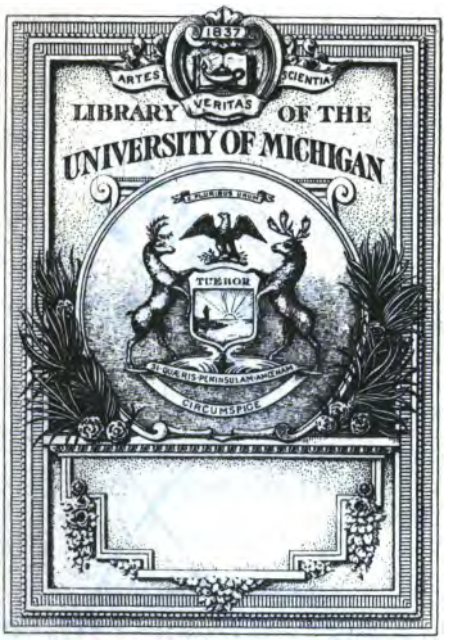
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

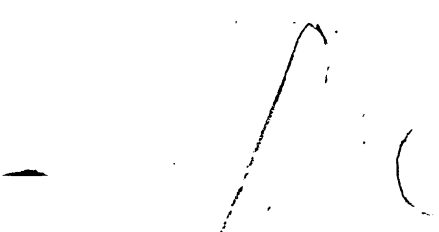
Hankell

820



RECEIVED IN EXCHANGE
FROM
Univ. of Chicago Library

BS
1585
.B35



Bible. O. T. Amos. German. 1847.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

Der Prophet Amos,

erklärt

von

Dr. Gustav Baur,
Licentiat und Repetent der ev. Theologie zu Giefsen.

Wer das Besondere lebendig fasst, erhält zugleich das Allgemeine mit.

Göthe.

Giefsen,
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1847.

THE
UNIVERSITY
OF
CHICAGO LIBRARY

Each.
Univ. of Chicago Lib.
6-9-28
344628

Vorwort.

Wenn in irgend einer Wissenschaft ein neues Princip sich geltend macht, so drängt sich sofort der natürliche Wunsch hervor, jenes Princip sobald als möglich auf das gesammte Gebiet der Wissenschaft angewandt und diese danach umgestaltet zu sehen, in den Bearbeitungen, welche auf diese Wissenschaft sich beziehen, herrscht darum zunächst die Richtung auf das Allgemeine vor. So erschienen auch im Bereiche der alttestamentlichen Wissenschaft, sobald die kritische Richtung des vorigen Jahrhunderts auch hier eingedrungen war, zuerst Einleitungen in das alte Testament, exegetische Handbücher, welche das Ganze umfafsten, neue Uebersetzungen sämmtlicher alttestamentlichen Bücher, Commentare über die umfangreichsten Bücher, wobei denn die Genesis, Jesaia, Hiob und besonders die Psalmen vorzugsweise bedacht wurden; und nachdem ein geistiger horror vacui über eine an dem Gegenstande nur von Aufsen tastende und mäkelnde Kritik hinausgetrieben hat, zu einer lebendigeren Erforschung und Erfassung des Geistes der heiligen Schrift, und durch Ewald eine mit dieser veränderten Richtung innig zusammenhängende Umgestaltung der hebräischen Grammatik erfolgt ist, haben wiederum die von dieser neuen

Bewegung Ergriffenen sie vorerst in das Ganze der Behandlung des alten Testamentes einzuführen versucht.

Ist nun aber auf solche Weise im Allgemeinen Weg und Ziel gezeigt, so ist es dann in der Ordnung, dafs die wissenschaftliche Thätigkeit auch auf das Einzelne sich richte, und besonders erscheint es als Pflicht des angehenden Gelehrten, dafs er nicht gleich mit dem Allgemeinsten beginne und mit Hülfe jener wohlbekannten und wohlfeilen „Portion Absolutes“ das Einzelne nach Gutdünken construire, dafs er vielmehr im Einzelnen das Allgemeine zu erkennen und auf diesem Wege zu einer wahren, lebendigen Allgemeinheit sich zu erheben suche, und in diesem Sinne könnte man, um auf unser Gebiet überzugehen, in allem Ernste passend finden, was Hitzig einmal spottend ausgesprochen hat, dafs der Geringe im Reiche der Wissenschaft Beruf findet, einen kleinen Propheten zu erklären — wenn auch nicht gerade den allerkleinsten. Wenigstens haben, abgesehen von einem durch die Kraft und Schönheit der Persönlichkeit und der Rede des gotterfüllten Hirten von Thekoa unmittelbar erregten Interesse, die oben ausgesprochenen Ansichten über den Standpunkt der alttestamentlichen Forschung und über die Aufgabe dessen, welcher auf diesem Gebiete zum ersten Male hervortritt, den Verfasser bewogen, den Propheten Amos zum Gegenstande einer Bearbeitung zu machen, einen Propheten, weil es ihm überhaupt scheint, als müsse die erste sichere Grundlage für die Erkenntnifs des Israelitismus bei den Propheten gesucht werden, und den Propheten Amos, weil dieser, nachdem sein Vorgänger, Joel, unter den kleinen Propheten die besten Bearbeitungen gefunden hat, gleichsam das erste Recht auf genauere Berücksichtigung zu haben schien, und weil er, als erster Repräsentant einer neuen Periode in der Entwicklung des Prophetismus, für die Erkenntnifs des Wesens und Fortschrittes der prophetischen Thätigkeit von besonderer Wichtigkeit ist.

Damit nun aber der einzelne Prophet nicht als ein vereinzelter dastehe, und somit eigentlich unerklärt bleibe, hielt ich mir das den Titel vorliegender Schrift schmückende Wort des grofsen Zeitgenossen vor, welcher es vor Allen verstand, einzelne Erscheinungen so darzustellen, dafs aus ihnen zugleich Geist und Charakter des Ganzen, dessen lebendiges Glied sie bildeten, auf das Frischeste und Deutlichste hervorleuchtet, ein Wort, das also hier keineswegs ein erreichtes, wohl aber ein eifrig gesuchtes Ziel bezeichnen und damit der Beurtheilung des zu seiner Erreichung Geleisteten einen Maafsstab darbieten will. Um nun auch den Propheten Amos im Zusammenhange mit dem Allgemeinen, als dessen Glied er hervortrat, und dadurch lebendig zu fassen, wurde zunächst in der Einleitung versucht, sein Verhältnifs zum Wesen und Fortschritte des Prophetismus, zu den geschichtlichen Zuständen seiner Zeit, sowie seine persönlichen Verhältnisse klar darzulegen, und wie seine Schrift einerseits ein Product aller dieser Verhältnisse ist, andererseits auf seine Zeit und sein Volk zurückwirkte. Der Verfasser glaubte durch eine zusammenhängende Darlegung dieser Art für das lebendige Verständnifs des Propheten besser zu sorgen, als durch zerstreute, bei Erklärung des Einzelnen gelegentlich beigebrachte Bemerkungen; doch wurde auch im Commentar auf den Zusammenhang und die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen fortwährend besondere Rücksicht genommen.

Wie ich aber den Propheten selbst als Glied eines Ganzen zu verstehen suchte, so war ich auch bemüht, meine Erklärung über die Vereinzelung einer subjectiven Ansicht durch sorgfältige Berücksichtigung früherer Auslegungen möglichst zu erheben. Nur auf diesem Wege kann sich einmal zeigen, ob denn überhaupt Bedürfnifs nach einer neuen Auslegung und für einen bestimmten Versuch, dieses Bedürfnifs zu befriedigen, Berechtigung vorhanden ist, und dann gilt eben

auch hier das alte Wort, dafs vier Augen mehr sehen, als zwei : auch der Sorgfältigste wird durch Vergleichung anderer Ansichten auf manchen Punkt aufmerksam gemacht, welcher seiner eignen vereinzelten Betrachtung sich entzogen hätte, und es würde bei der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnifs geradezu eine thörichte Selbstüberschätzung verrathen, wenn man, was Andere über denselben Gegenstand gedacht und gesagt, nicht berücksichtigen wollte. Hat nun aber eine wissenschaftliche Arbeit einen so speciellen Gegenstand, wie die vorliegende, so können die verschiedenen Ansichten nicht blos stillschweigend berücksichtigt, sondern geeigneten Ortes auch aufgeführt werden, und so glaubten wir hier die günstige Gelegenheit nicht versäumen zu dürfen, in einer durch ihre Beziehung auf den einzelnen concreten Fall besonders lebendige Weise eine kritische Uebersicht des zum Verständnifs des Propheten dienenden literärischen Apparates zu geben. Abgesehen von den alten Uebersetzungen, habe ich, was ich von Commentaren über Amos mir verschaffen konnte, benutzt, nach einigen aber auch vergeblich mich umgethan, so nach den Commentaren von Brenz, Striegel, Selneccer, Danäus, Gerhard, nach Uhland's annotationes und andern von Justi S. 14 ff. seines Commentars citirten Schriften; doch dürfte dadurch der Erklärung schwerlich ein bedeutender Schaden erwachsen seyn, da bei den älteren Auslegungen der sprachliche Gehalt sehr gering ist, und die dogmatische Richtung sich so gleich bleibt, dafs man mit einem Gattungsrepräsentanten sich begnügen kann. Um Standpunkt und Aufgabe für die gegenwärtige Auslegung des Amos festzustellen, ist am Schlusse der Einleitung eine kurze Geschichte der Auslegung unseres Propheten gegeben, auf welche hin ich dann von der Aufzählung der verschiedenen Auslegungen bei jeder einzelnen Stelle mich dispensirt hielt und auf eine vollständigere, stets den Faden der historischen Entwicklung festhaltende Uebersicht der Erklärungen besonders

schwieriger Stellen mich beschränken zu dürfen glaubte. Wenn nun die Durchmusterung früherer Auslegungen zuweilen zu einem ähnlichen Bekenntnifs drängte, wie das, womit Gottfried von Strafsburg seinen Tristan eröffnet:

„Ich weiz wohl ir ist vil gewesen,
die von Tristande hant gelesen,
und ist ir doch niht vil gewesen,
die von im rehte haben gelesen",

so begegnete ja dem Verfasser damit wohl nichts Anderes, als was am Ende jedem Schriftsteller begegnen mufs; denn warum schriebe er sonst überhaupt? Die Pflicht der Dankbarkeit gegen frühere Leistungen und der Bescheidenheit rücksichtlich des eignen Versuches habe ich mit Wissen nirgends verletzt.

Wenn ich den rabbinischen Commentaren eine besondere Aufmerksamkeit widmete, so geschah dies einmal, weil sie in Bezug auf Worterklärung wirklich viel Brauchbares enthalten, dann, weil die ersten Vertreter einer gründlicheren Exegese des Alten Testamentes zur Zeit der Reformation auf die Rabbinen sich stützten, und dadurch Erklärungen, welche diesen angehören, bis in die Commentare der neuesten Zeit sich fortgepflanzt haben. So haben sie sich namentlich in Rosenmüller's Scholien in Masse durch Mercier vererbt, von dessen Erklärung Rosenmüller an vielen Stellen fast nur eine vermehrte und verbesserte Auflage giebt, und den er überhaupt auf eine Weise ausschreibt, wie es nur dann, wenn er so dankbar wäre, sein Original zu nennen, einigermafsen entschuldigt werden könnte. Indem wir solche Erklärungen auf ihre Quelle zurückführen, ist einerseits das „suum cuique" gewahrt, andererseits auch das Aufgeben mancher falschen Ansicht solchen Lesern erleichtert, für welche der Name einer neueren Autorität einen imposanteren Klang hat, als der eines

Jarchi, D. Kimchi, Aben Esra, oder auch des trefflichen Mercier.

Bei einem derartigen Bestreben, die Beziehung der einzelnen Gegenstände auf das Allgemeine festzuhalten, mufste sich aber auch das andere Dichterwort bewähren, „dafs jede Strafse an's Ende der Welt führt“ : von Frage zu Frage, von Bedenken zu Bedenken, führt die Untersuchung auch der speciellsten Gegenstände oft so weit, dafs sie abgeschnitten werden mufs, ohne vollständig zum Abschlufs gekommen zu seyn. Trat dieser Fall ein, so wollte ich lieber die Acten möglichst klar und vollständig den Lesern zu eigner Einsicht vorlegen, als durch einen voreiligen Machtspruch doch nur den Schein eines sicheren Resultates gewinnen; und damit man den sich häufenden Stoff um so sicherer bewältige, suchte ich in einer kurzen Schlufsabhandlung noch einmal auf das wenigstens hinzuweisen, was aus einer Erklärung des Amos, welche ihre Aufgabe vollständig gelöst hat, erkannt werden mufs, auf die Stellung des Amos innerhalb des das Christenthum vorbereitenden israelitischen Prophetenthums. Mir selbst hat sich bei dieser Arbeit auf's Neue die Ueberzeugung bestätigt, dafs auf die in der Gegenwart oft mit grofser Zuversicht ausgesprochne, die Geister trennende und verwirrende Frage : „Freie Wissenschaft, oder fester christlicher Glaube?“ „Freie Wissenschaft und fester christlicher Glaube!“ die einzig richtige Antwort ist : die strengste geschichtliche Untersuchung, auch scheinbarer Aeufserlichkeiten und Kleinigkeiten, zeigt nur immer deutlicher, wie Alles dazu dienen mufste, dem Herrn den Weg zu bereiten, und durch die Beziehung auf ihn, als den Mittelpunkt der Weltgeschichte, lösen sich umgekehrt allein deren Räthsel, und wird ein wahrhaft wissenschaftliches Verständnifs des geistigen Lebens der Menschheit erst möglich.

Rücksichtlich der Uebersetzung, die Manchem zu eckig scheinen dürfte, möchte ich mir das Wort zu nutze machen,

womit einst, gewifs mit nicht mehr Rechte, Heinrich Vofs die holperige Shakespearesübersetzung seines Vaters zu entschuldigen versuchte: das Original selbst kommt einem wie Treibeis entgegen. Ewald's und Rückert's — welcher letztere freilich der Treue zuweilen die Verständlichkeit geopfert hat — oft eckige Uebersetzungen geben den Ton, in dem die alten Propheten sprachen, viel besser wieder, als die lahmen Jamben, mit welchen eine allzuästhetische Theologie vor einem halben Jahrhundert und später noch die alttestamentlichen Dichtungen bis zur Ungeniefsbarkeit pflichtmäfsig verwässern zu müssen glaubte, und die, wenn ein neuerer Uebersetzer Savary's Uebersetzung des Koran eine „belle infidèle" nennen durfte, mit der Eigenschaft der Untreue die der abscheulichsten Häfslichkeit noch verbanden: ich habe so wörtlich, als möglich übersetzt, namentlich die im Hebräischen, wo weder ein Metrum, noch eine complicirte, festgeregelte Satzfügung beschränkend eintritt, so characteristische Wortstellung, wo es nur irgend anging, beibehalten, dabei aber, wo nicht die Unverständlichkeit in der Sache lag, in vollkommen verständlichen Worten zu reden mich bemüht. In Bezug auf die Schreibung biblischer Eigennamen, hielt ich mich an die lutherische Uebersetzung, da diese einmal eine „sprachumgestaltende und sprachbeherrschende" Urkunde für uns geworden ist. Endlich glaubte ich die Angabe der so einfachen aramäischen und der durch den Text des alten Testamentes gebotenen hebräischen Vocalisation auf Stellen von ohne sie zweifelhaftem Sinne beschränken zu dürfen.

Ich scheide von meiner Arbeit mit freudigem Danke gegen Gott, der mir unter mancherlei Störungen die Lust an ihr erhielt und bei oft überhäuften Geschäften die Kraft zu ihrer Vollendung schenkte. Während der Hälfte der horazischen neun Jahre wenigstens hat sie mich beschäftigt, und mehrmals habe ich in exegetischen Vorlesungen den Propheten nach verschiedenen Seiten hin behandelt, bevor ich zur Ausarbeitung

dieser Erklärung schritt. Der Druck selbst hat drei Vierteljahre gewährt, und wenn in Folge hiervon manches Einzelne ich selbst jetzt anders wünschte, so kann ich um so weniger darauf rechnen, dafs Andere in dem Buche Alles so finden werden, wie es seyn sollte. Gleichwohl spreche ich zum Schlusse nicht ohne alle Hoffnung den herzlichen Wunsch aus, dafs es sich bewähren möge als ein nicht ganz werthloser Beitrag zur Erklärung des alten Testamentes und damit auch zur Erkenntnifs und Förderung des Reiches dessen, dem auch der Hirte von Thekoa den Weg bereiten half, und dessen segensreiche Geburt der Menschheit heute auf's Neue verkündet wird.

Gieſsen am 1. Christtage 1846.

Gustav Baur.

Berichtigungen,

welche man vor dem Lesen zu berücksichtigen bittet.

S. 8 Z. 9 nach Hengstenberg setze ein (,).
» 8 » 16 statt γνόριζε lies γνώριζε.
» 35 » 23 statt eingebildet lies ausgebildet.
» 47 Anm. Z. 5 statt בִּקֵר lies נָקֵד.
» 51 » 16 statt אֶחָד lies אֶחָד.
» 59 Anm. Z. 2 statt φέγγος lies φέγγος.
» 68 Z. 11 statt טָבְרִמּוֹן lies טַבְרִמּוֹן.
» 82 » 19 statt גָּלִית lies גָּלִית.
» 86 » 20 statt Pentopolis lies Pentapolis.
» 116 » 22 statt 11 lies 12.
» 117 » 29 statt 11 lies 14.
» 131 Anm. Z. 8 statt 6 lies b.
» 144 Z. 21 statt ﻣﻮﺳﻰ lies ﻣﻮﺳﻰ.
» 154 Anm. Z. 1 statt Am. 1, 11 lies Am. 9, 11.
» 154 Anm. Z. 2 statt aufzugeben lies anzugeben.
» 159 Z. 9 statt Livelaus lies Liveleus.
» 167 » 6 statt Gelübde lies Opfer.
» 169 » 1 f. statt Geseufze zu denen lies Geseufz' ist für die.
» 169 » 21 statt Chijun lies Caiwan.
» 169 » 28 nach Calne setze zu : und sehet.
» 169 » 22 statt Jehova's lies des Weh's.
» 170 » 7 statt Schmuck lies Stolz.
» 172 » 2 statt diesem lies seinem.
» 172 » 18 statt eure lies all' ihre.
» 172 » 24 statt die lies der.
» 174 » 3 statt ihre lies seine.
» 209 » 13 statt הַבַּרְוֵל lies הַבַּרְזֶל.
» 211 » 4 statt בוא lies בוא.
» 216 » 20 statt אליענר lies אליעזר.
» 245 » 4 statt חשמוש lies השמוש.
» 273 » 12 statt 25 lies 26.
» 280 » 3 statt seiner lies ihrer.
» 280 » 4 statt verkündete statt verkündeten.
» 280 » 36 statt נָוִיר lies נָזִיר.
» 329 » 31 nach erregen lies : vgl. was Lengerke, Canaan, S. 256 f. über die Theraphim bemerkt.
» 347 » 1 statt לביח lies לביח.
» 355 » 33 statt 10 lies 9.
» 376 » 9 statt Kaiwan lies Caiwan.

Einleitung.

I. Das Wesen des Prophetismus, als einer dem Israelitismus nothwendig, aber auch ausschliefslich angehörenden Erscheinung.

In allen Religionen, welche der Zeit, oder der Entwicklungsstufe nach als vorchristliche zu bezeichnen sind, findet sich der Glaube, dafs einzelne Menschen in einem besonders innigen, sie von den übrigen Menschen wohl unterscheidenden Verhältnisse zu der Gottheit stehen. Während aber in den übrigen vorchristlichen Religionen dieser Glaube an das Hervortreten solcher Männer, weil ihre Thätigkeit einen Theil des Cultus in jenen Religionen ausmacht, von der schon vorhandenen allgemeinen Religionsansicht gefordert wird, bald mit gröfserer Nothwendigkeit, wie in einigen Naturreligionen der untersten Stufen der Glaube an die Macht der Zauberer, bald mit geringerer, wie in der griechischen Religion der Glaube an die Seherkraft der *μάντεις*; so haben dagegen im Israelitismus [1])

[1]) Ich bin von der in neuerer Zeit vielfach eingedrungenen Sitte, den Inbegriff der Eigenthümlichkeiten des geistigen Lebens des israelitischen Volkes, nach einer durch das babylonische Exil gezogenen Gränze,

jene von Gott bevorzugten Männer, die man hier Propheten zu nennen sich gewöhnt hat, umgekehrt die Aufgabe, die rich-

---

als Hebraismus, oder als Judaismus zu bezeichnen, abgewichen und habe dafür den gemeinschaftlichen Ausdruck : Israelitismus gewählt, einmal, weil jene Namen, wie gesagt, nur einzelne Perioden in der Entwicklung des israelitischen Lebens bezeichnen, dann, weil sie nicht von inneren Beziehungen des Volkes, sondern von äufseren Stammverhältnissen hergenommen sind, und der erste das israelitische Volk in seiner nationalen Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit gar nicht bezeichnet. Der Name : Hebräer nämlich bezeichnet eigentlich die ganze, von den armenischen Gebirgen her nach Südwesten ausgewanderte Völkerschicht, dann namentlich die von Abraham's Einwanderung in Palästina ausgegangenen Stämme, also aufser den Israeliten auch die Ammoniter, Moabiter, die Palästina im Süden und Osten umwohnenden Araber und die Edomiter. Endlich wird der Name allerdings auch vorzugsweise von den Israeliten gebraucht; dann aber bezeichnet er diese nur ganz im Allgemeinen rücksichtlich ihrer natürlichen Abstammung, wefshalb er theils nur in Zeiten gebraucht wird, da die Israeliten zu ihrer Eigenthümlichkeit sich noch nicht hervorgebildet hatten, theils nur Fremden gegenüber, welche für das eigenthümlich Israelitische doch keinen Sinn haben. Der Name Israel dagegen ist der Name des nach der Einwanderung Abrahams in Palästina zurückgebliebenen, nachher durch die Auswanderung nach Aegypten von den verwandten Stämmen bestimmt geschiedenen, nach dort gewonnener eigenthümlicher Gestaltung nach Palästina zurückgekehrten und durch den Glauben an Jehova vorzugsweise characterisirten einzelnen Stammes der Hebräer. Dieser Name also bezeichnet das israelitische Volk in seiner bestimmten Eigenthümlichkeit, und er sollte immer da gebraucht werden, wo es sich darum handelt, dieses Volk in seinem eigenthümlichen Wesen, besonders rücksichtlich seines religiösen Lebens zu bezeichnen. Darum findet sich denn in den prophetischen Büchern, eben weil sie das religiöse Leben des israelitischen Volkes vorzugsweise zum Gegenstande haben, in der That der Name : Hebräer nur Jer. 34, 9 u. 14 und Jon. 1, 9 (überhaupt ist er im alten Testament verhältnifsmäfsig sehr selten : er kommt, seine Derivaten mit eingerechnet, nach Lankisch nur 31 Mal vor, während der Name : Israeliten sammt den davon abgeleiteten Wörtern gegen 1100 Mal sich findet). Der Name Israelitismus ist uns also Bezeichnung des eigenthümlichen inneren Wesens des israelitischen Volkes, von seinem ersten Entstehen an durch die Zeit seiner selbstständigen Blüthe hindurch bis auf seine gegenwärtige Zersplitterung. In dieser langen Zeit seiner Entwicklung hat freilich das israelitische Leben unter verschiedenen Einflüssen sehr verschiedene Gestaltungen gewonnen, zu deren Characteri-

tige Religionsansicht in ihrem Volke erst zu begründen, zu erhalten und zu pflegen.

Die auf den ersten Blick auffallende Erscheinung, dafs in der oben angedeuteten Bedeutung nur im Israelitismus Propheten auftreten, findet bei näherer Betrachtung ihre Erklärung einfach darin, dafs unter den vorchristlichen Religionen allein die israelitische eine geoffenbarte ist, die andern dagegen als natürliche ihr gegenüberstehen. Es wird übrigens diese Unterscheidung hier keineswegs im üblichen dogmatischen Sinne gemacht, vielmehr geht sie lediglich von geschichtlichen Thatsachen aus: wir nennen nämlich eine geoffenbarte Religion die, welche in Folge der Wirksamkeit ausgezeichneter, im Gebiete des religiösen Lebens schöpferisch thätiger Persönlichkeiten entstanden ist; eine natürliche Religion dagegen ist uns die, welche nur eine besondere Seite der allgemeinen, natürlichen volksthümlichen Entwicklung der Nation bildet, welcher sie angehört. Unläugbar ist die israelitische Religion in diesem Sinne eine geoffenbarte. Zwei ausgezeichnete Persönlichkeiten werden bestimmt als ihre Stifter genannt, Abraham und Moses, jener als der Begründer ihrer einfachsten Fundamente, dieser als derjenige, welcher ihre Satzungen zuerst zu einem Systeme ausbildete und mit voller Klarheit und Bestimmtheit aussprach; ohne das Auftreten dieser Männer wäre die Entstehung der israelitischen Religion undenkbar, denn die

---

sirung im weiten Umfange des Namens: Israelitismus bestimmtere Bezeichnungen nöthig werden; die Namen Hebraismus und Judaismus aber thun diesen Dienst keineswegs, vielmehr haben sie durch die zu grofse Allgemeinheit ihres Begriffs die genauere Erkenntnifs des geschichtlichen Fortschrittes in der inneren Entwicklung des israelitischen Volkes gehindert. Auch die Namen: Israeliten, israelitisches Volk brauchen wir stets als Bezeichnung der Gesammtheit der auf Jakob oder Israel zurückgeführten und um Jehova's Verehrung vereinigten Stämme, und, um Zweideutigkeit zu vermeiden, nennen wir die Bewohner des nördlichen der getrennten Bruderreiche, analog den Namen: Juda, Judäer, nach ihrem mächtigsten Stamme: Ephraim, Ephraimiten. Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, I, S. 334 ff. Bertheau, zur Gesch. d. Israeliten, S. 200 ff.

natürliche Neigung des Volkes zog es fortwährend zu dem vom reinen Israelitismus verworfenen Götzendienste zurück. Ganz anders sämmtliche übrigen Religionen der vorchristlichen Welt, z B. die griechische : sie war nur ein Theil der natürlichen Volksthümlichkeit des Griechen, so gewifs einer ein Grieche war, war er auch auf griechische Weise fromm, und eben darum war ihm der Gedanke, von der Religion seiner Väter abzufallen zu der eines andern Volkes, ebenso unmöglich, als der, Angehörige einer fremden Nation zu seiner Religion zu bekehren. Wenn auch in der Geschichte dieser Religionen einzelne Persönlichkeiten als für die Ausbildung derselben bedeutend genannt werden, so sind diese doch nie eigentliche Religionsstifter, sondern sie haben nur das Verdienst vollständigerer und klarerer Darstellung des bereits vorhandenen Volksglaubens. Hier waren keine Propheten nöthig, welche durch die Gewalt ihres Beispiels, ihrer mahnenden und strafenden Rede und ihrer gesammten persönlichen Autorität die Religion erst gepflanzt und gepflegt hätten; dem ganzen Volke, aus welchem sie frei hervorgewachsen war, konnte auch ihre Pflege überlassen werden. Nicht so bei der israelitischen Religion. Die Erhaltung ist die Fortsetzung der Schöpfung, und wie die Entstehung dieser Religion nicht von der natürlichen Volksthümlichkeit der Israeliten, sondern von der schöpferischen Kraft einzelner eminenter Persönlichkeiten ausgegangen war, so war auch ihre Erhaltung und Weiterbildung nicht auf dem Wege der natürlichen nationalen Entwicklung, sondern nur durch Persönlichkeiten möglich, welchen die Erhaltung und Pflege des reinen Israelitismus als Aufgabe ihres Lebens galt. Das eben sind die Propheten : sie sind diejenigen Israeliten, welche, von dem durch Abraham und Moses geltend gemachten höheren religiösen Princip selbst durchdrungen, dasselbe dem natürlichen Leben ihrer Landsleute einzupflanzen suchten.

Die alte Unsitte, Erscheinungen der alten Welt lediglich durch Herbeiziehung von Analogieen erklären zu wollen, ver-

bunden mit dem einmal üblich gewordenen Namen προφήτης[2]), haben dazu verleitet, die so eben bezeichnete Eigenthümlichkeit der israelitischen Propheten und die sehr umfassende Aufgabe, welche ihrer Wirksamkeit gestellt war, zu verkennen, indem man sich unter ihnen sehr häufig nur Vorherverkündiger des Zukünftigen dachte; und in Folge hiervon wurde dann ihre Aehnlichkeit mit den heidnischen Sehern viel zu hoch angeschlagen. Eine nähere Vergleichung des alttestamentlichen Prophetismus mit der griechischen Mantik wird zeigen, wie wenig Ursache man hat, mit Rücksicht auf die letztere den Satz zu bestreiten, dafs der Prophetismus eine dem Israelitismus ausschliefslich angehörende Erscheinung sey. Es ist zwar nicht zu rechtfertigen, wenn man die heidnischen Seher etwa als blofse Betrüger darstellen und darin ihren Unterschied von den israelitischen Propheten suchen wollte: „in den Anfängen der hellenischen Staatengeschichte mag der Glaube, sowohl der Fragenden, als der Verweser der Orakel, an die Göttlichkeit der Aussprüche gleich stark gewesen seyn“[3]); gleichwohl besteht zwischen der heidnischen Mantik und dem Prophetismus der Israeliten ein sehr grofser Unterschied.[4]) Die Gottheit ist

---

[2]) Προφήτης nämlich, womit die LXX das Hebräische נָבִיא durchgängig wiedergeben, bezeichnet nicht, wie Ewald, die Propheten des alten Bundes, I, S. 6 und Meier, Wurzellexicon, S. 595 wollen, ursprünglich schlechtweg einen Sprecher, sondern nach classischem Sprachgebrauche durchweg einen Vorherverkündiger der Zukunft, wie ja auch der Oberpriester zu Delphi, weil ihm die Leitung der Orakelsprüche oblag, προφήτης hiefs, vgl. Herodot, VIII, 36; Aristophanes, Plutus v. 439; Wachsmuth, hell. Alterthumskunde, II, S. 588. 589. Die LXX heben also durch ihre Uebersetzung allerdings den Begriff des Wahrsagers einseitig hervor.

[3]) Wachsmuth, a. a. O. II, 592.

[4]) Vgl. über denselben Eichhorn, Einleitung in's A. T. Bd. IV, Vorrede; Knobel, Prophetismus, I, S. 21—25, und dazu: Wachsmuth, a. a. O. S. 584—601. Bei Köster, die Propheten des A. und N. T., ist der Prophetismus nur als ein besonderes Resultat der dem Orient allgemeinen Neigung zu Weissagungen dargestellt und dadurch seine Eigenthümlichkeit völlig verwischt.

den Griechen nicht, wie dem Israeliten, der reine Geist, dessen heiligem Willen, als einem unverbrüchlichen Gesetze, der Mensch seine egoistischen Regungen unterwerfen soll; in ihren Göttern stellen die Kräfte der Natur, die natürlichen Verhältnisse des Lebens, die egoistischen Regungen des menschlichen Herzens selbst sich dar. So besteht denn auch die Gottbegeisterung der griechischen Seher nicht darin, dafs das göttliche Gesetz mit Freiheit von dem menschlichen Geiste ergriffen und in heiligem Eifer weiter verbreitet wird, sie ist nicht Wirkung des überall, wo er empfängliche Gemüther findet, frei waltenden göttlichen Geistes; vielmehr hängt, in Folge des unvollkommenen Gottesbegriffes der Griechen, auch der Gottesoffenbarung nach ihrer Vorstellung noch menschliche Zufälligkeit und Willkürlichkeit an. Die griechische Mantik ist an bestimmte Orte und Zeiten gebunden [5]), die Befähigung zu ihr ist in gewissen Familien erblich [6]), hängt mithin nicht von geistiger Kraft und Reinheit, sondern von dem äufseren Vorzuge der Geburt ab; ihre Ausübung wird durch bestimmte äufsere Mittel, Kasteiungen, eigenthümliche Opfer, Genufs von Blut, narkotische Getränke u. s. w.[7]) vorbereitet, ihre Aussprüche beziehen sich nicht auf die allgemeinen ewigen geistigen Interessen, sondern auf bestimmte Angelegenheiten des äufseren Lebens, auf Bleiben, oder Auswandern, Frieden, oder Krieg, Gewinn, oder Verlust, ja auf die alltäglichsten Dinge, deren Eintritt, oder Ausbleiben nur Neugier zu ergrübeln strebt [8]); und endlich fühlte der Mantis von der Gottheit wie von einer durchaus unwiderstehlichen äufseren Gewalt sich ergriffen, die ihn seines Bewufstseyns beraubte, so dafs die unverständlichen Laute, welche er im Zustande des Wahnsinns ausstiefs, erst durch einen andern gedeutet werden mufsten. Die Propheten des alten Testamentes dagegen reizen

---

[5]) Wachsmuth, II, S. 585–591.

[6]) Ebendas. S. 594 f.

[7]) Ebendas. S. 589. 591.

[8]) Ebendas. S. 592.

sich nicht durch äufsere Mittel, ihre prophetische Kraft beruht auf innerer Aneignung der göttlichen Wahrheit; sie sagen nicht einzelne zufällige Ereignisse voraus, ihre Weissagungen beziehen sich auf die Entwicklung der Zukunft zufolge ewiger, göttlicher Gesetze im Allgemeinen; und wenn sie nicht eigne Weisheit, sondern Gottes Wort zu verkündigen behaupten, so hat im Zustande der Begeisterung zwar der göttliche Geist sie ergriffen und ihren individuellen Geist überwältigt, aber darum nicht aufgehoben, sondern mit Freiheit ordnen sie ihr individuelles Seyn dem göttlichen Geiste unter, mit Bewufstseyn handeln und reden sie im Dienste des letzteren, ihre Persönlichkeit stets von dem sie ergreifenden Geiste unterscheidend, und darum erinnern sie sich auch nachher ganz deutlich dessen, was sie im Zustande der Begeisterung gesprochen, und ihre prophetischen Reden und Handlungen tragen stets die Farbe ihrer Individualität. Zwar zeigen sich auch an den als wahre Propheten anerkannten Männern des alten Testamentes hin und wieder Erscheinungen, welche an die oben characterisirten Eigenthümlichkeiten der heidnischen Mantik anstreifen; so, wenn Elisa den prophetischen Zustand durch das äufsere Mittel der Musik künstlich hervorrufen mufs (2. Kön. 3, 15), wenn die Propheten sich auf entscheidende Beantwortung bestimmter, die Zufälligkeiten des äufseren Lebens berührender Fragen einlassen (1. Sam. 9, 6; 1. Kön. 22, 5 ff.), wenn sie, ähnlich dem heidnischen Seher Bileam (Num. 24, 4), in einen Zustand der Raserei verfallen, in welchem z. B. Saul mit den Propheten von Rama sich die Kleider vom Leibe reifst und einen Tag und eine Nacht nackt auf dem Boden liegt (1. Sam. 29, 24). Namentlich auf diese Stellen hat Hengstenberg*) sich berufen, wenn er den prophetischen Zustand als eine ἔκστασις auffafst, in welcher das ganze Selbstleben in dem Sinne zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wäre, dafs die Selbstthätigkeit des Propheten dabei als ganz aufgehoben, und er als

*) Christologie, I, S. 294 f.

ein bewufst- und willenloses Werkzeug des göttlichen Geistes erscheint. Aber jene Erscheinungen sind nur nicht vollständig abgestreifte Reste des Heidenthums, aus den ältesten Zeiten des Prophetismus; sie treten immer mehr zurück, je mehr die Propheten zum klaren Bewufstseyn ihrer eigenthümlichen Aufgabe kommen: den Geist Jehova's, von welchem sie sich ergriffen wissen, mit geistigen Waffen zu stets kräftigerer und ausgebreiteterer Wirksamkeit zu bringen. Es wird also, gegen Hengstenberg Chrysostomus [10]) mit seiner trefflichen Unterscheidung des wahren Propheten vom *μάντις* wohl Recht behalten müssen: *Τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον τὸ ἑξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ' οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδώς, ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνόριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Wenn endlich auch im alten Testamente Wahrsager- und Zauberkünste mancherlei Art angeführt werden, so kann dieſs am wenigsten für eine nähere Verwandtschaft der heidnischen Mantik mit dem alttestamentlichen Prophetismus etwas beweisen, indem die wahren Propheten, vom Standpunkte des reinen Israelitismus aus, jene Künste als heidnische Gräuel entschieden verwerfen (Deut. 18, 10 f.).

Diesemnach kann die Betrachtung der heidnischen Seher nur dazu dienen, die Propheten nur um so bestimmter als eigenthümlich israelitische Gestalten darzustellen; dagegen scheint aus unserer Behauptung selbst: es habe das ausschliefsliche Auftreten der Propheten im Israelitismus darin seinen Grund, dafs die israelitische Religion unter den vorchristlichen allein eine geoffenbarte ist, mit Nothwendigkeit der weitere Satz sich zu ergeben: dafs auch das Christenthum Propheten produciren mufs, indem es ja keineswegs nur weitere Entwicklung des Judenthums, sondern Product der schöpferi-

[10]) Hom. XXIX in ep. ad Cor.

schen Kraft der eminenten Persönlichkeit Jesu, mithin ebenfalls geoffenbarte Religion ist. Darum kann allerdings auch die Erhaltung der christlichen Religion nicht der natürlichen Entwicklung der Individuen überlassen werden, in deren Kreis das Christenthum einmal Eingang gefunden hat; vielmehr mufs es durch fortwährende Anregung in den Herzen seiner Bekenner wach erhalten und durch geordneten Unterricht den nachwachsenden Geschlechtern mitgetheilt werden. Es sind also in der That auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft Männer nöthig, welche die Erhaltung und Pflege des christlichen Princips zu ihrem eigentlichen Berufe machen; aber sie wirken nicht durch die stürmische Gewalt äufserer That, oder hinreifsender, aus dem erregten Gefühle unmittelbar hervordringender mahnender und strafender Rede, wie es den Propheten eigenthümlich ist, sondern durch die ruhige Kraft überzeugender Belehrung : im Christenthume, als der vollendenden Offenbarung, müfste eine Gestalt, wie die eines alttestamentlichen Propheten, als eine auffallende, fremdartige erscheinen, und so kommen wir auf die weitere Ansicht, dafs nur die vorbereitende Offenbarung, wie sie im Israelitismus vorliegt, für die prophetische Wirksamkeit eigentlich das Feld darbietet. Die dogmatische Grundidee des Israelitismus ist die von der abstracten Geistigkeit Gottes. Zwar wird diese abstracte Geistigkeit nicht in dem Sinne festgehalten, dafs Gott der Welt unthätig gegenüberstände, vielmehr wirkt er beständig auf dieselbe ein, und insofern bezeichnet das alte Testament Gott bestimmt als einen lebendigen; aber er erscheint nicht als der durch sein Gesetz die Natur im Innern bewegende und durch seine Kraft das menschliche Leben innerlich ergreifende und leitende, sondern äufserlich greift er in den Gang der Natur und der Geschichte ein. Darum ist denn auch der göttliche Geist, das die Einwirkung Gottes auf die Welt herstellende Princip, den von ihm ergriffenen Propheten nicht eine die ganze menschliche Individualität innig durchdringende, reinigende, heiligende und höher belebende göttliche Kraft, sondern er steht ihnen fortwährend als eine von Aufsen einwirkende hei-

lige Macht gegenüber, und die göttlichen Wahrheiten, welche sie verkünden, sind bei ihnen nicht Product einer auf verständiger Prüfung und logischen Gründen ruhenden Ueberzeugung, vielmehr treten sie ihnen unmittelbar in der Form innerer Anschauung hervor. Wollten sie nun auf die Masse des Volkes, dessen Geiste jene höheren Wahrheiten noch viel ferner standen und welches daher wiederum in den sie verkündenden Propheten die Organe einer wunderbaren, übermenschlichen Macht erkennen mufste, einwirken: so konnten sie diese Einwirkung nicht der überzeugenden Kraft des einfach und klar dargelegten Gehaltes jener Wahrheiten überlassen, welchen sie selbst noch nicht klar und vollständig erfafst hatten; vielmehr, wie ihnen selbst die Wahrheit als eine von Gott äufserlich ihnen mitgetheilte erschien, so konnten sie auch nur durch äufsere Motive sie geltend machen, durch Bitten und Beschwören, besonders aber durch Verheifsung göttlicher Belohnung, oder Androhung göttlicher Strafe. Auf diese Weise wurde die mit der dogmatischen Vorstellung von der abstracten Geistigkeit Gottes innig zusammenhängende ethische Grundidee des Israelitismus, die Idee äufserer Vergeltung, der eigentliche Lebensnerv der prophetischen Reden. Wenn nun auch aus dieser Idee für die Propheten die Nothwendigkeit sich ergab, stets weissagend auf die Zukunft hinzudeuten, so sind doch diese Weissagungen nur eine besondere Aeufserungsweise der prophetischen Thätigkeit und des Bestrebens der Propheten, ihren Worten Eingang zu verschaffen, keineswegs aber geht der prophetische Beruf in dem des Weissagers, oder gar des Wahrsagers vollständig auf. So erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit des Israelitismus das den Propheten eigenthümliche Auftreten und der stürmische Character ihrer mahnenden und strafenden Rede.[11])

---

[11]) Aus der Ansicht von der abstracten Geistigkeit Gottes folgte auch die theokratische Verfassung der Israeliten. Erschien, dieser Ansicht gemäfs, die Welt und das menschliche Leben an sich als etwas

Sie hatten ihre Mission erfüllt, sobald die unter der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Gottesbegriffes und unter

---

durchaus Bedeutungsloses und Nichtiges, welches nur dadurch, dafs es unmittelbar auf Gott bezogen wurde, Werth erhielt: so konnte ein Gemeinwesen nur dann ein Gott wohlgefälliges seyn, wenn seine Leiter nicht einzelne, nach ihrem eigenen besten Wissen und Vermögen handelnde, durch günstige individuelle Verhältnisse empfohlene Männer waren; vielmehr mufste als eigentlicher Herrscher Jehova selbst erscheinen und aus den an sich gleich berechtigten Gliedern der Gemeinde einige zu seinen Organen erwählen, die dann aber nicht um ihrer individuellen Befähigung willen, sondern nur wegen des durch sie repräsentirten göttlichen Herrscherwillens geehrt wurden. Insofern nun die Propheten, als Organe des göttlichen Geistes, die Aufgabe hatten, theils das geschriebene göttliche Gesetz, theils den ihnen unmittelbar sich offenbarenden göttlichen Willen, gegenüber der natürlichen Neigung ihrer Landsleute, geltend zu machen, bildeten sie ein höchst wesentliches Glied im Organismus der Theokratie, und sie können in Beziehung auf diese nothwendige Form des israelitischen Lebens schlechtweg als die begeisterten Wächter und Pfleger der israelitischen Theokratie bezeichnet werden.

Die theokratische Verfassung nun dem israelitischen Volke zum Vorwurfe zu machen, wohl gar mit Leo (Vorlesungen über die Geschichte des israelitischen Staates, S. 4 f.) auf sie die Behauptung zu gründen, „es scheine die Absicht des Weltgeistes gewesen zu seyn, an dem israelitischen Volke zu zeigen, wie ein Volk nicht leben soll", ist eben so unsinnig, als wenn man die vorchristliche Welt darüber anklagen wollte, dafs sie noch nicht auf der Höhe des Christenthums gestanden, den Israelitismus darüber, dafs er erst Vorbereitung auf dieses gewesen sey, als wenn man also überhaupt dem Israelitismus seine weltgeschichtliche Stellung zum Vorwurf machen wollte. Die Strenge des abstracten göttlichen Gesetzes in der israelitischen Theokratie bildete einen nothwendigen Gegensatz gegen die individuelle Willkür des Heidenthums, und erst auf dem Grunde dieses Gegensatzes konnte das Christenthum eine neue Lebensform schaffen, indem es das Gesetz zur inneren, lebendigen Triebkraft des individuellen Lebens machte und so jene beiden Einseitigkeiten zu höherer Einheit versöhnte. Jene unverständige Eingenommenheit gegen die israelitische Theokratie hat nun aber meist ihren Grund darin, dafs man Theokratie und Hierarchie miteinander verwechselte. Gleichwohl besteht zwischen beiden ein bedeutender Unterschied. In der Theokratie haben die Vorsteher des Gemeinwesens unbefangen die innige Ueberzeugung, dafs es wirklich göttliche Gesetze sind, welche sie handhaben, und sie betrachten sich in demüthiger Hingebung als an sich unbedeutende Vollstrecker des

dem Drucke des daraus hervorgegangenen äufseren Gesetzes immer sehnsüchtiger hervorbrechende Hoffnung nach innigerer Gemeinschaft mit Gott durch Jesum ihre Erfüllung erreicht hatte. Wie Jesu selbst das göttliche Gesetz nicht etwas äufserlich ihn Bestimmendes war, wie vielmehr in ihm die vollkommenste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen stattfand, so dafs jenes die innerste Triebkraft seines individuellen Lebens bildete : so sollen die göttlichen Wahrheiten auch den Christen nach seinem ganzen Wesen durchdringen und Gegenstand seiner auf eigener Erfahrung ruhenden innigsten und

---

göttlichen Willens. In der Hierarchie dagegen ist an die Stelle dieser demüthigen Hingebung das egoistische Standesinteresse der Organe des göttlichen Gesetzes getreten, mögen sie nun Könige, oder Priester, oder Propheten seyn. Ein Umschlagen der Theokratie in Hierarchie ist durch den menschlichen Egoismus sehr nahe gelegt; auch in dem israelitischen Staate blieb es nicht aus, indem das selbstsüchtige Interesse der Priesterschaft, an der Aeufserlichkeit des Gottesdienstes festhaltend, sich hervorzudrängen suchte. Die Propheten aber, deren Beruf weder einen bestimmten äufseren Geschäftskreis ihnen vorzeichnete, noch äufsere Vortheile ihnen zuwies, konnten in solche egoistische Aeufserlichkeit am wenigsten versinken; waren sie nicht vom göttlichen Gesetze wirklich innig durchdrungen, so fehlte ihnen nothwendig das, was zur Erfüllung ihres Berufes allein fähig machte, die lebendige, heilige Begeisterung. Wenn daher auch in den Zeiten des Sinkens des Prophetismus dieser zuweilen ein einseitiges Interesse zeigt für das Aeufserliche des Gottesdienstes und in früherer Zeit es falschen Propheten, wie sie Micha (3, 5) schildert, gelang, durch den Schein einer angenommenen Begeisterung das Volk zu täuschen und ihr egoistisches Gelüste zu befriedigen : so war es doch gerade der wahre Prophetismus, zumal in seiner Blüthe, der; wie früher das Princip des Israelitismus gegenüber der natürlichen Neigung des Volkes, später lebendigen Glauben und lebendiges Halten an Jehova's Geboten gegenüber jenen hierarchischen Verdrehungen geltend machte, und doppelt unsinnig ist es daher, wenn Leo (a. a. O. bes. S. 157) den weltlichen Sinn und Götzendienst des Reiches Ephraim als Protestantismus darstellt, die Propheten aber als die hierarchische Partei, welche, „wie im Mittelalter die Predigermönche ein geistliches Heer des Papstes bildeten, — — die Lehre vom einzigen Gott Jehova, und leider auch von seiner einzigen Verehrung in Jerusalem predigten“ und fanatisch gegen Andersdenkende gewüthet hätten. — Heiliger Amos bitt' für ihn!

klarsten Ueberzeugung werden. Diese zu wirken, genügt nicht die stürmische Gewalt hinreifsender drohender und verheifsender Rede : die Versöhnung zwischen Gott und Menschheit ist nicht mehr eine blofs geahnte und gehoffte, sie liegt im Christenthume factisch vor, und derjenige, welcher Andere zur Theilnahme an ihr hinführen will, mufs nur die christlichen Thatsachen einfach darlegen, seine auf eigene Erfahrung gestützte innige Ueberzeugung von ihrer beseligenden Kraft klar aussprechen und dann dieser Kraft es überlassen, in empfänglichen Herzen Wurzel zu schlagen und das noch Widerstrebende zu überwältigen. Das einfache, warme, aber klare Wort der Lehre ist daher das Mittel zur Verbreitung der christlichen Wahrheit : eine nur durch Verheifsung, oder Drohung gewirkte Annahme einer Wahrheit wäre keine christliche Ueberzeugung im vollen Sinne, und wenn innerhalb des Christenthums Gestalten auftraten, welche an die alttestamentlichen Propheten erinnern, so geschah dies in der frühesten Zeit, da wenige Christen einer unchristlichen Welt noch strenge gegenüberstanden, wie einst die alttestamentlichen Propheten der blöden Menge, und da die Vollendung des Christenthums durch die Wiederkunft des Herrn erst erwartet wurde, oder sie traten, wie Savonarola, der zur Bufse rufende Johannes der Reformation, in Zeiten und unter Verhältnissen auf, in welchen das christliche Princip fast verloren gegangen zu seyn schien.[12])

Weil den Propheten die von ihnen verkündeten Wahrheiten in der Form von inneren Anschauungen aufgehen und deshalb

---

[12]) Auf den Muhammedanismus und seinen Propheten haben wir in dieser ganzen Entwicklung deswegen keine Rücksicht genommen, weil in ihm das politische Element das religiöse weit überwiegt, und in Beziehung auf letzteres der Muhammedanismus weder als ein nothwendiges Glied in der Entwicklung der natürlichen Religionen erscheint, noch ein durch die schöpferische Kraft eines Offenbarungssubjectes geltend gemachtes, durchaus neues religiöses Princip darbietet, vielmehr aus Elementen der bereits vorhandenen natürlichen und geoffenbarten Religionen künstlich zusammengesetzt ist.

auch in concreten Bildern von ihnen ausgesprochen werden, weil der Prophet es nicht mit der Darstellung der nackten Wirklichkeit, sondern mit der Darstellung idealer Zustände zu thun hat, welche er in die Wirklichkeit einführen möchte : so streift die prophetische Sprache an die poetische nahe an. Diese Thatsache, verbunden mit dem im vorigen Jahrhundert auftauchenden Bestreben, der einseitig dogmatischen Auffassung des alten Testaments gegenüber die eigenthümlichen Erscheinungen desselben als ganz natürliche, im Leben aller Völker wiederkehrende darzustellen, hat die Ansicht hervorgerufen, dafs die Propheten nichts, als Dichter seyen. Gleichwohl besteht zwischen einem Propheten und einem Poeten ein sehr wesentlicher Unterschied. Der Poet dichtet in keiner anderen Absicht, als : um zu dichten, um das, was sein Gemüth füllt und sein poetisches Talent in der schönsten Form ihm erscheinen läfst, auszusprechen; zwar wird jedes wahre Gedicht, weil es, das Allgemeine im Concreten darstellend, über das vereinzelte Endliche zum Unendlichen erhebt, stets auch einen sittlichenden Einflufs äufsern, der Dichter aber, welcher diesen Einflufs geflissentlich sucht, verdirbt den rein poetischen Character seiner Productionen : „man merkt die Absicht und ist verstimmt.“ Der Prophet dagegen hat einen durchaus praktischen Zweck, er will die Hörer zu seiner Ueberzeugung bekehren; ob er, was er zu diesem Ende zu sagen hat, immer in der gefälligsten Form sagt, kümmert ihn wenig. „Beide sind,“ bemerkt unser gröfster Dichter selbst sehr treffend, „von einem Gott ergriffen und befeuert, der Poet aber vergeudet die ihm verliehene Gabe im Genufs, um Genufs hervorzubringen, Ehre durch das Hervorgebrachte zu erlangen, allenfalls ein bequemes Leben. Alle übrigen Zwecke versäumt er, sucht mannigfaltig zu seyn, sich in Gesinnung und Darstellung gränzenlos zu zeigen. Der Prophet hingegen sieht nur auf einen einzigen bestimmten Zweck; solchen zu erlangen bedient er sich der einfachsten Mittel. Irgend eine Lehre will er verkünden und, wie um eine Standarte, durch sie und um sie die Völker versammeln. Hiezu

bedarf es nur, dafs die Welt glaube.“ [13]) Wie daher Muhammed „heftig behauptet und betheuert“ : er sey Prophet und nicht Poet, so würde es einem Amos und Jesaia ein Zeichen gewesen seyn, dafs sie von ihren Zuhörern völlig mifsverstanden worden seyen, wenn diese nach einer ihrer prophetischen Reden etwa diese als ein gutes Gedicht und als schön vorgetragen bewundert hätten. Freilich erhebt sich die Sprache der Propheten, eben weil sie es nicht mit der reinen Wirklichkeit, sondern mit der Einführung eines idealen Zustandes in die Wirklichkeit zu thun haben, über die schlichte Prosa; auf der andern Seite aber reifst auch die stete Beziehung auf ihren praktischen Zweck, welcher durch bestimmte Verhältnisse der Wirklichkeit bedingt ist, ihre Rede fortwährend über das Ebenmaafs der mit Ausbildung des poetischen Gedankens an sich beschäftigten poetischen Diction hinaus, so dafs die prophetische Sprache zwischen der poetischen und prosaischen in der Mitte schwebt. Es ist darum ein Zeichen von dem beginnenden Heraustreten der Propheten aus der lebendigen Wirksamkeit im frischen, öffentlichen Leben des Volkes, wenn sie, wie es von Habakuk (c. 3) geschieht, in die Sprache reiner Poesie übergehen.

II. Der Prophetismus in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Der Prophetismus, bestimmt, auf das wirkliche Leben des israelitischen Volkes lebendig einzuwirken, konnte unmöglich unberührt bleiben von den Ereignissen, welche in der israelitischen Geschichte Epoche machend hervortraten. Obgleich er

[13]) Göthe, Noten zum west-östl. Divan, S. 33 f.

daher seiner Idee[14]), das heifst seiner Grundaufgabe nach : Wächter und Pfleger des reinen Israelitismus zu seyn, immer derselbe blieb, so hat er sich doch in den verschiedenen Perioden seiner Wirksamkeit sehr verschieden gestaltet. Es fallen übrigens die Perioden seiner Entwicklung mit denjenigen der äufseren Geschichte nicht gerade zusammen, indem der Prophetismus es nicht mit der nackten Wirklichkeit als solcher zu thun hat, vielmehr diese zu Gedanken verarbeitet, und daher bald das Vergangene noch festhält, bald in das Zukünftige vorahnend sich versetzt.

In dem strengen Sinne, in welchem wir von Propheten reden, als begeisterten Verkündern und Verfechtern des israelitischen Princips, konnten Propheten natürlich nicht eher auftreten, als bis das israelitische Princip bestimmt ausgesprochen war. Einzelne Regungen prophetischer Thätigkeit aber treten, vermöge des nothwendigen Zusammenhanges zwischen dem Prophetismus und der vorbereitenden Offenbarung, schon hervor, sobald die ersten Regungen des eigenthümlichen israelitischen Lebens sich zeigen. So kann es uns namentlich nicht wundern, wenn schon dem Abraham, und zwar bereits in der Grundschrift des Pentateuch (Gen. 20, 7), der auszeichnende Name der Propheten (נָבִיא) beigelegt wird : auf Abraham führte die nationale Erinnerung als den ersten Begründer des auf eigenthümlichen religiösen Anschauungen ruhenden eigenthümlichen israelitischen Volksthums zurück, er hatte in innigem Verkehre mit Gott göttliche Gesetze kennen gelernt, um sie bei seinem Stamme einzuführen, und war dadurch ein Prophet im weiteren Sinne. Schon der 115. Psalm (v. 15) trägt dies Prädicat mit weniger Recht auch auf die übrigen Patriarchen über, und im neuen Testament hebt der Brief des Judas (v. 14 f.) die prophetische Kraft Henoch's be-

[14]) Vgl. Knobel, Prophetismus, II, S. 18 und Ewald, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 32 ff.

sonders hervor, weil dieser nach Gen. 5, 21 ff. besonders inniger Gemeinschaft mit Gott sich rühmen durfte.

Mit weit mehr Grund kann Mose als Prophet bezeichnet werden. Ihm war die Grundwahrheit des Israelitismus, die Idee der reinen Geistigkeit und Einheit Gottes in voller Klarheit aufgegangen, er sprach sie als Grundgesetz für sein Volk bestimmt aus und gründete darauf die Gesetze für dessen gesammtes Leben nach allen seinen Seiten hin. In der That wird er auch nicht allein von dem Propheten Hosea (12, 4) und dem Deuteronomiker (18, 15. 18; 34, 10) ausdrücklich als נָבִיא bezeichnet, sondern, wie von spätern Propheten, Jesaia, Jeremia, Hesekiel, wird auch von ihm erzählt, dafs er durch besondere göttliche Berufung und Weihe in sein Amt eingeführt worden sey (Ex. 3), und von da an fortwährend als Vermittler der Gesetze Jehova's an sein Volk gewirkt habe (vgl. namentlich Ex. 20, 15 ff.). Auf der andern Seite aber hatte Mose nicht vorzugsweise die Aufgabe, das göttliche Gesetz eindringlich zu machen, den ganzen Reichthum des in ihm sich bergenden geistigen Gehaltes zu entfalten und anzuwenden; sondern er gab es erst, und das Volk, das Walten einer heiligen Macht in dem gewaltigen Manne unmittelbar empfindend, unterwarf sich ihm ohne weitere Reflexion. Dadurch unterschied er sich wieder von den eigentlichen Propheten, den Erklärern, Pflegern und Wächtern des bereits vorhandenen göttlichen Grundgesetzes, und darum heifst er auch erst in den oben citirten Stellen späterer Bücher, nirgends sonst im Pentateuch ein נָבִיא, vielmehr wird er von diesem ausdrücklich durch die Bemerkung unterschieden, dafs allein mit Mose, dem Knechte Gottes, Jehova von Mund zu Mund und von Angesicht zu Angesicht geredet habe, während er den Propheten nur in Träumen und Bildern sich offenbare (Num. 12, 4 ff.), und, wie geflissentlich, um zu zeigen, wie Mose zur Leitung des Volkes gewöhnlicher menschlicher Mittel nicht bedurft, sondern mit unmittelbar überwältigender göttlicher Kraft es beherrscht habe, wird von ihm erzählt, dafs ihm, dem Manne der That, die Gabe einer geläufigen Zunge gefehlt

habe und dafs Aaron deshalb ihm als Prophet habe dienen müssen, während er selbst als unmittelbarster, mit Jehova in ganz eigenthümlich innigem Verkehr stehender Vertreter Gottes erscheint (Ex. 4, 10—16; 6, 12 f.; 7, 1 f.).[15]) Sobald übrigens durch Mose das Gesetz gegeben war, lag die innere Möglichkeit vor zum Auftreten von Männern, welche sich zur Aufgabe machten, die darin enthaltenen Grundwahrheiten in ihrem Volke zu stets allgemeinerer Geltung zu bringen, das heifst zum Auftreten von Propheten im eigentlichen Sinne. Sehen wir gleichwohl von Mose an nicht sofort in ununterbrochener Reihe Propheten zu einer zusammenhängenden prophetischen Wirksamkeit hervortreten, so hatte dies in äufseren Verhältnissen seinen Grund. Erst auf dem Boden eines eignen, sicher besessenen Landes konnte auf dem Grunde des mosaischen Gesetzes ein eigenthümliches Gemeinwesen gehörig sich bilden; in den ersten Jahrhunderten nach Mose aber war man mit der Erwerbung und Sicherung dieses Landes so vorherrschend beschäftigt, dafs zu durchgreifender Einführung und innerer Aneignung der mosaischen Grundlage keine Zeit und Gelegenheit blieb. Wir finden daher im Zeitalter Josua's und der Richter keinen stätig fortschreitenden, fortwährend und allseitig wirkenden und, gestützt auf die Grundwahrheiten des Israelitismus, klar sich aussprechenden und darstellenden Prophetismus, sondern nur vereinzelte, in vorübergehender Anregung zu That, oder Wort für Jehova's und seines Volkes Sache hervortretende prophetische Erscheinungen. Gewifs nicht zufällig ist es, dafs gerade in dieser Periode des nicht nach bestimmten Grundsätzen seine Aufgabe mit Energie und Consequenz verfolgenden, sondern mehr in raschen Blitzen des erregten Gefühls sich äufsernden Prophetismus, vorzugsweise in dem leicht erregbaren weiblichen Geschlecht und namentlich in poetischen Ergüssen desselben die prophetische Kraft sich äufsert (vgl. Ex. 18; Richt. 5). Mirjam und Debora werden

---

[15]) Ewald, Gesch. II. S. 36 f.

als Prophetinnen ausdrücklich genannt (Ex. 15, 20; Rich. 4, 4) und auch Hanna, die Mutter Samuel's, scheint als solche betrachtet worden zu sein (vgl. 1. Sam. 2; Jonathan setzt zu dem וַיִּתְפַּלֵּל חַנָּה des hebräischen Textes schon die ausdrückliche Erklärung hinzu : ברוח נבואה). In späterer Zeit, wo es sich um stätige, entschiedene Verfolgung der klar erkannten theokratischen Zwecke handelt, war der Prophetismus eine Sache für Männer; nur Hulda tritt zu Josia's Zeit noch als Prophetin auf, doch auch sie nicht öffentlich, wie die eigentlichen Propheten damaliger Zeit, sondern in ihrem Hause wird sie um eine Weissagung rücksichtlich eines einzelnen Falles angegangen, und sie gibt Auskunft in Folge einer augenblicklichen Eingebung (2. Kön. 22, 14 ff.).[16]) Obgleich also, nachdem einmal Mose den Grund dazu gelegt, die prophetische Thätigkeit im Volke Israel nie ganz fehlte, so trat sie doch in der Periode Josua's und der Richter nur sehr sparsam hervor, und vom Schlusse der Richterperiode heifst es ausdrücklich, dafs das Wort Jehova's damals theuer gewesen sey (1. Sam. 3, 1).

Mit neuer lebendiger Kraft und voller Klarheit erfafste erst Samuel wieder das israelitische Princip, und indem er das ganze Leben seines Volkes darauf zu gründen mit gröfster Energie und Besonnenheit unablässig bemüht war, erscheint er als der erste Prophet im eigentlichen Sinne des Worts (1. Sam. 3, 20). Den Zeitverhältnissen gemäfs mufste es ihm zunächst darauf ankommen, das äufsere Leben seines Volkes nach den Grundsätzen des Gesetzes zu ordnen und dessen Institute einzuführen : sein Prophetismus war daher vorzugsweise ein Prophetismus der That. Nachdem, wie an sein erhabenes Vorbild Mose, auch an ihn ausdrücklich der einweihende Ruf des Herrn ergangen ist (1. Sam. 3), sichert er sich durch seine ausgezeichnete Geistes- und Willenskraft, als einem Organe der Gottheit, in allen Verhältnissen unbedingte

[16]) Vgl. über Prophetinnen überhaupt : Knobel, a. a. O. I, §. 7.

Autorität, und so tritt er von seinem prophetischen Berufe aus auch im Bereiche priesterlicher und richterlicher Thätigkeit wirksam auf, welche damals noch nicht einem wohlgeordneten Priester- und Königthume ausschliefslich zufielen. Er begeistert sein Volk zu glücklichen Befreiungskriegen gegen die Philister (1. Sam. 7, 5 ff.). Mit rastloser Thätigkeit durchzieht er, Jahr aus, Jahr ein, von seinem Geburts- und fortwährenden Aufenthaltsorte Rama aus, das ganze Land und versammelt namentlich zu Bethel, Mizpa, Gilgal und Rama richtend das Volk (7, 15—17). Gleichwohl vermissen die Israeliten die Kraft und Sicherheit einer stätig fortwirkenden königlichen Macht und verlangen von Samuel einen König. Im Widerspruche eigentlich mit der Strenge des abstracten mosaischen Gesetzes und nur dem Drange der Noth weichend, willfahrt Samuel; aber wie er den König eingesetzt, so hat auch nach dessen Einsetzung er eigentlich, als Organ der Gottheit, die Macht in Händen, so dafs er selbst den König verwerfen kann, als dieser einen Versuch macht, den strengen Forderungen des durch Samuel repräsentirten göttlichen Gesetzes sich zu entziehen (1. Sam. 15). So hatte der gewaltige Mann den Anfang gemacht, das Gesetz, welches Mose nur gegeben, im Volke zu verwirklichen: er ist der zweite Gründer des israelitischen Gemeinwesens, weshalb denn auch im alten Testamente schon Samuel als Vermittler zwischen Jehova und seinem Volke unmittelbar neben Mose auf auszeichnende Weise genannt wird (Jer. 15, 1; Ps. 99, 6). Damit waren denn zugleich alle Bedingungen erfüllt zum wirklichen Auftreten von Propheten im strengen Sinne. In der That konnte auch Samuel, wenn seine so ausgebreitete und zum grofsen Theil auf Herstellung äufserer Einrichtungen gerichtete Thätigkeit Erfolg haben sollte, kräftiger Hülfe nicht entbehren. Wir sehen daher ihn, den ersten Propheten, Genossenschaften von Propheten um sich versammeln, Männer, welche er mit seinem Geiste durchdrungen hat, und welche nun, als treue Helfer, gemeinschaftlich mit ihm, als ihrem Meister, zur Erreichung seiner Zwecke thätig sind (1. Sam. 10, 5 ff.; 19, 20 ff.). Diese Männer, in den Büchern Samuelis zwar

einfach Propheten (נְבִיאִים) genannt, sind ihrem Wesen nach offenbar dieselben, welche die Bücher der Könige in der Geschichte des Elia und Elisa als Prophetenjünger bezeichnen (בְּנֵי הַנְּבִיאִים; jedoch, worauf Ewald aufmerksam macht, erst von 1. Kön. 20, 35 an), und welche an bestimmten Orten zu Genossenschaften vereint waren. Dafs man Samuel als Gründer dieser Prophetenvereine zu betrachten hat, unterliegt keinem Zweifel, indem ihre Beschäftigungen mit seinen Tendenzen, ihr bekanntes erstes Auftreten mit seiner Zeit, ihre Aufenthaltsorte (Gibea, 1. Sam. 10, 5. 10; Rama, 1. Sam. 19, 18 ff.; Bethel, 2. Kön. 2, 3; Jericho, 2. Kön. 2, 5 und Gilgal, 2. Kön. 4, 38; vgl. dazu 1. Sam. 7, 16 f.) mit dem Boden seines lebendigsten Wirkens zusammenfallen. Und so ist denn Samuel nicht allein der erste Prophet, sondern auch der erste Begründer des Prophetismus im strengen Sinne.[17])

Durch diese geschichtlichen Thatsachen schon ist es gerechtfertigt, wenn wir den Prophetismus Samuel's als einen Prophetismus der That bezeichneten, und es pafst diese Bezeichnung für die ganze erste Zeit der Entwicklung des Prophetismus. In dieser Zeit nämlich handelt es sich noch weniger um innere Aneignung, als um äufsere Einführung des Gesetzes in den Cultus und die Lebensverhältnisse des Volks und um Entfernung der dem reinen Jehovismus entgegenstehenden Mifsbräuche. Daher erweisen sich denn die Propheten dieser ersten Periode vorzugsweise in äufserer Thätigkeit wirksam, daher die Rastlosigkeit, mit welcher Samuel und Elia das Land durcheilen, das Ungestüm, womit jener den Amalekiterkönig Agag (1. Sam. 15, 33), dieser die Baalspropheten (1. Kön. 18, 40) eigenhändig umbringt: das um Begründung einer klaren inneren Ueberzeugung bemühte Wort ist nur erst der bescheidene Begleiter gewaltiger äufserer That. Im Zusammenhange hiermit geht das Prophetenthum in dieser Periode

[17]) Ueber Samuel vgl. aufser Knobel, a. a. O. II, S. 28 ff., namentlich Ewald, Geschichte, II, S. 430 ff.

mit dem ebenfalls auf die äufseren Cultushandlungen gerichteten Priesterthum Hand in Hand, und die prophetische Thätigkeit greift in die priesterliche häufig über; und ferner gehört zum prophetischen Berufe noch weniger eine besondere persönliche Befähigung, als die allgemeine Richtung auf die Geltendmachung des Jehovismus und eine gewisse äufsere Kunstfertigkeit, namentlich in der Musik (1. Sam. 10, 5). Daher können denn auch die Propheten dieser Zeit nicht blos vereinzelt, sondern schaarenweise auftreten (1. Kön. 18, 4. 13; 22, 6; 2. Kön. 2, 3), und so werden die dieser Periode eigenthümlichen Prophetenvereine möglich. Zugleich gehen aus dieser vorzugsweise auf äufsere Thätigkeit gerichteten Tendenz die Schwächen dieses ältesten Prophetismus hervor. Dieser Tendenz gemäfs sind die Propheten dieser Zeit weniger um die tiefere Erkenntnifs des vollen inneren Gehaltes der von ihnen erfafsten Grundideen des Israelitismus bemüht, und es findet sich deswegen bei ihnen keine Verkündigung der auf jenen Ideen beruhenden Entwicklungsgesetze des menschlichen Lebens, also keine Weissagung im höheren, eigentlichen Sinne, dagegen verirren sie sich zuweilen noch in äufserliche Wahrsagerei einzelner zufälliger Dinge.[18]) Ferner, da sie die von ihnen vertretenen Wahrheiten

---

[18]) Mit dieser Wahrsagerei der älteren Propheten hängt es wohl zusammen, dafs man nach 1. Sam. 9, 9 die Propheten in älterer Zeit und noch zur Zeit Samuel's noch nicht נָבִיא, sondern רֹאֶה, Seher, nannte. Es bedeutet nämlich רָאָה, im Gegensatze von חָזָה, welchem unser: schauen, als ein Sehen in höherem Sinne entspricht, das sinnliche Sehen, und רֹאִים wurden in älterer Zeit die Propheten wohl deswegen genannt, weil man glaubte, dafs sie mit Hülfe des göttlichen Geistes einzelne zukünftige Dinge voraussehen könnten. In der That wird im alten Testamente der Name רֹאֶה fast ausschliefslich dem Samuel beigelegt (1. Sam. 9, 9. 11. 18. 19; 1. Chr. 9, 22; 26, 28; 29, 29); nur der Verfasser der Chronik gebraucht es, offenbar der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nicht eingedenk, von Hanani (2. Chr. 16, 7. 10), der übrigens unter Assa auftrat, mithin ebenfalls zu den Propheten der älteren Zeit gehört, und bei Jesaia (30, 10) scheint das obsolet gewordene Wort nur

sich nicht völlig innerlich angeeignet hatten, sondern von einer göttlichen Gewalt mehr äufserlich sich ergriffen fühlten, so streifen sie zuweilen an die bewufstlosen Zustände der Begeisterung heidnischer *μάντεις* an und suchen die prophetische Kraft wohl auch durch äufsere Mittel künstlich zu wecken; und endlich dient die auf der ungestümen Begeisterung und gewaltsamen Wirksamkeit der Propheten beruhende unbedingte Autorität derselben mehr, das Volk zu überwältigen, als geistig zu bilden und zu überzeugen. Rücksichtlich dieser alle individuellen Anforderungen zurückdrängenden überwältigenden Autorität ist eine Vergleichung des Prophetismus dieser Periode mit der Hierarchie des Mittelalters wohl gestattet; übrigens hatte er, wie diese, nur die Aufgabe, Uebergangsstufe zu einem vollkommneren Zustande religiösen Lebens zu seyn.

Nachdem Samuel seinem Volke in David einen König gegeben hatte nach dem Herzen Jehova's (1. Sam. 13, 14), bedurfte es nicht mehr der allseitigen Ueberwachung und unausgesetzten Thätigkeit der Propheten: die prophetische Wirksamkeit tritt unter diesem Könige zurück, der Prophetenvereine, welche die Propheten in grofser Zahl verbanden, wird nicht mehr gedacht, und nur einzelne Propheten sehen wir in der nächsten Umgebung David's, um zu wachen und zu warnen, damit nicht auch solch ein König in schwacher Stunde einmal von dem Wege des göttlichen Gesetzes abweiche. Als solche Propheten werden uns Gad (1. Sam. 22, 5; 2. Sam. 24, 11 ff.)

---

durch den Gebrauch von חָזָה im Parallelismus wieder hervorgerufen. Dieses חָזָה bezeichnet die Propheten nach einer ganz andern Beziehung hin als רֹאֶה und hätte nie mit dieser Bezeichnung zusammengeworfen werden sollen; es bezieht sich nämlich, gemäfs seines oben aufgestellten Unterschiedes von ראה, auf die innere Anschauung der Propheten, in welcher diesen ihre Wahrheiten aufgingen; es wird daher mit den Ausdrücken desselben Stammes gerade in der Periode häufiger gebraucht, in welcher die Propheten von der einseitigen äufseren Wirksamkeit zu tiefer innerer Ausbildung der prophetischen Wahrheiten sich hingewandt haben. Vgl. unten die Bemerkung zu cap. 1, 1.

und Nathan (2. Sam. 7, 1 ff.; 12, 1 ff.; 1. Kön. 1, 10 ff.) genannt. Namentlich in letzterem stellt noch die unbedingte Autorität der Propheten dieser ersten Periode sich dar, indem der mächtige König seinen Befehlen willigen Gehorsam leistet, seine Rüge demüthig hinnimmt und in der Schwäche des Alters während seiner letzten Regierungsjahre gleichsam unter die Vormundschaft Nathan's sich stellt. In der Geschichte von der Salbung Salomo's tritt auf eine sehr characteristische Weise die dieser Periode eigenthümliche innige Verbindung zwischen Priesterthum und Prophetenthum in den Personen Zadok's und Nathan's hervor; doch greift der Prophet nicht mehr in die jetzt schon vollkommener geordnete priesterliche Thätigkeit selbst ein: der Priester verrichtet das Geschäft der Salbung, Nathan überwacht nur die Function des Priesters und zeigt, wie den Propheten zur Zeit David's, als Organen Jehova's, des eigentlichen Herrschers des israelitischen Volkes, gleichsam eine oberste Aufsicht oblag über das gesammte Leben ihres Volkes, auch über die königliche und priesterliche Thätigkeit.

Auch aus der ersten Zeit Salomo's, so lange dieser König, dem Beispiele seines Vaters folgend, dem reinen Jehovismus nichts vergab, hören wir nichts von prophetischer Thätigkeit. Sobald er aber, gegen Ende seiner Regierung, den Götzendienst der benachbarten Völker in Jerusalem einführte, erhebt sich der Prophet Ahia aus Silo und sagt zwar nicht mit der Gewaltsamkeit Samuel's dem Könige selbst die Herrschaft ab, verheifst sie aber doch dem Jerobeam, welchen er bei Erlangung der Herrschaft mit seiner prophetischen Autorität auch gewifs unterstützte. Aber, wie früher Samuel in Saul, so hatte Ahia in Jerobeam sich getäuscht. Dieser nämlich gründete, damit nicht durch das fortwährende Interesse am Tempel zu Jerusalem die Treue seiner Unterthanen gefährdet werde, im Norden seines Reiches zu Dan und im Süden zu Bethel Heiligthümer eines unreinen Jehovacultus. Ueber das weitere Verhältnifs Ahia's zu Jerobeam wird uns zwar keine ausdrückliche Kunde, doch scheint er mit der eisernen Strenge des alten Prophetismus von dem Könige entschieden sich losgesagt

zu haben und diesem in seinem Zorne furchtbar gewesen zu seyn. Denn als später die Königin wegen ihres kranken Kindes den Propheten um Rath fragt, wagt sie nur in verstellter Gestalt dem zu Silo, am alten, heiligen Sitze der Bundeslade, wohnenden, nunmehr erblindeten Greise sich zu nahen, vernimmt aber, von dem Propheten dennoch erkannt, nur die Verkündigung des Todes des Kindes und des ganzen Geschlechtes Jerobeam's (1. Kön. 11, 29 ff. 14). Durch Jerobeam's Politik waren die Bemühungen der Propheten seit Samuel, um Gründung des israelitischen Gemeinwesens auf den reinen Jehovismus, im nördlichen Reiche zum grofsen Theile zerstört worden; hier galt es also Wiedergewinnung des Verlorenen, und so ward das Reich Ephraim Hauptschauplatz der prophetischen Thätigkeit. Zuerst zwar scheinen vorzugsweise Propheten aus Juda, vom Mittelpunkte des wahren Cultus aus, wie später Amos, in das abgefallene Bruderreich sich begeben zu haben, um ihre warnende und drohende Stimme hier zu erheben, wenigstens wird in der Zeit vor Ahab's Regierung aufser Ahia als in Ephraim wirksam nur ein judäischer Prophet erwähnt, welcher bereits dem in Bethel opfernden Jerobeam den Untergang seines Heiligthums verkündigte (1. Kön. 13), und Jehu, Hanani's Sohn, nach 2. Chron. 19, 2 ebenfalls ein Judäer, welcher Baesa, dem Vertilger von Jerobeams Geschlecht, Verderben weissagt (1. Kön. 16, 1). Als aber unter Ahab (918 — 897 v. Chr.) die Sidonierin Isebel den Jehovacultus nicht blos zu verunreinigen, sondern durch den phönicischen Baalscultus völlig zu verdrängen drohte, als sie mit der rücksichtslosesten Grausamkeit gegen die Propheten wüthete und Schaaren von Baalspropheten aufstellte, um den Tendenzen jener entgegen zu wirken, als so was seit Samuel gepflanzt worden war völlig zerstört zu werden drohte; da sehen wir plötzlich die Zeiten Samuel's gleichsam wieder erwachen: auch die Jehovapropheten entfalten jetzt, wie damals, die lebendigste Thätigkeit, und zwar ist diese durch ein um so gröfseres Ungestüm und eine um so gröfsere Gereiztheit characterisirt, je mehr jetzt das zu gröfserer Selbstständigkeit erstarkte König-

thum im Bunde mit den abgöttischen Tendenzen den prophetischen Bestrebungen Widerstand zu leisten fähig ist. Viele Propheten waren zwar durch Isebel gemordet worden (1. Kön. 18, 4; 19, 10), andere wurden schaarenweise aus Jehovapropheten Hofpropheten, die ihren göttlichen Beruf verläugneten und dem Könige nach dem Munde redeten (1. Kön. 22, 6 ff.); aber im südlichen Theile von Ephraim und im Stamme Benjamin, auf dem Schauplatze von Samuel's Wirksamkeit, treten jetzt, durch Elia's und Elisa's rastlosen Eifer belebt, die seit Samuel's Zeit aus der Geschichte verschwundenen Prophetenvereine plötzlich wieder, zahlreich und in lebendiger Thätigkeit, hervor (2. Kön. 5, 22; 6, 1 ff.; 2, 5; 4, 38). Elia vor Allen stellt noch einmal den gewaltigen Prophetismus dieser ersten Zeit in seiner ganzen ungeheuren Kraft und Gröfse dar. Mit eiserner Strenge rottet er die Baalspriester aus, in ruheloser Heftigkeit treibt ihn der Geist des Herrn bald über den Jordan, bald nach Phönicien, bald auf den Carmel, bald in die Wüste des Sinai, bald nach Samarien, bald nach Juda. Wenn auch der abgöttische König dem durch den Propheten verkündeten Worte Jehova's nicht mehr gehorsam, wie Saul, oder David, sich fügt, so erkennt er doch Elia's Aussprüche als solches an und wagt nicht Hand zu legen an den Gesandten des Herrn. Auch den vielfältigen Nachstellungen der Isebel entgeht dieser immer: ist er gegenwärtig, so entwaffnet der Eindruck seiner gewaltigen Persönlichkeit seine Feinde, und bis sie sich gesammelt, ist er mit Sturmeseile schon wieder in die Einsamkeit verschwunden. Kein Wunder, dafs das Volk den gewaltigen Mann, welcher in so schwerer Zeit allein wagte, für Gottes Sache gegen die Gewalthaber aufzutreten, und dies mit so unerhörter Kraft that, zu seinem Helden sich erkor und sein Leben mit mancherlei Wundersagen ausschmückte, um sein inniges Verhältnifs zu Jehova auszudrücken. Elisa war der würdige Erbe von Elia's Geiste; aber da Ahab's Nachfolger, unter welchen Elisa wirkte, mit Ausnahme von Joahas (2. Kön. 13, 6), von fremden Culten sich lossagten und nur den unreinen Jehovacultus Jerobeam's bei-

behielten, so durfte er in ruhigerer und minder gewaltsamer Thätigkeit auftreten, als sein Vorgänger (vgl. über Elia und Elisa 1. Kön. 17—19; 2. Kön. 2—8).

In Juda behielt mittlerweile unter den in ununterbrochener Reihe aus David's Geschlecht abstammenden Königen der Jehovacultus im Ganzen die Herrschaft. Deswegen sehen wir hier die Propheten fortwährend nur vereinzelt, warnend, oder mahnend, hervortreten, so Semaja unter Rehabeam (1. Kön. 12,22), Oded [19]) und seinen Sohn Asarja unter Assa (2. Chr. 15, 1 ff.), den Leviten Jehasiel, ferner Jehu und Elieser unter Josaphat (2. Chr. 20, 15; 19, 2; 20, 37). Joram (890—883 v. Chr.) aber, Josaphat's Sohn, verfiel, als Schwiegersohn Ahab's, ganz in die Abgöttereien des nördlichen Reiches (2. Kön. 8, 18; 2. Chr. 21, 4). Unter ihm wäre daher Aufforderung genug gewesen zu prophetischer Wirksamkeit. Aber die wilde Grausamkeit des Königs, welche selbst seine eigenen Brüder nicht verschonte (2. Chr. 21, 13), mufs, wie später unter Manasse, unter ihm die Propheten eingeschüchtert haben; denn an Propheten, welche gegen ihn aufgetreten wären, war so wenig eine Erinnerung vorhanden, dafs man, damit doch dem gottlosen Könige sein Recht widerfahre, den Elia einen Brief an ihn schreiben liefs, worin dem König, als Strafe für seine Sünden, eine schreckliche und unheilbare Krankheit angekündigt wird (2. Chr. 21, 12 ff.). Dieselben Verhältnisse blieben unter Joram's Sohn Ahasja und seiner Mutter Athalja, der Isebel Juda's, welche nach Vertilgung des ganzen Königsstammes der Herrschaft sich bemächtigte. Nur Joas, Ahasja's Sohn (877—837 v. Chr.), wurde ihren Mörderhänden entrissen, und so lange er, in seinem siebenten Jahre als König anerkannt, unter der Vormundschaft des Hohepriesters Jojada ein Muster von theokratischer Regierung gab, wäre zu prophetischer Thätigkeit am wenigsten Veranlassung gewesen,

---

[19]) Vielleicht identisch mit dem 2. Chr. 9, 29; 12, 15; 13, 22 erwähnten Iddo, vgl. Knobel, II, 68.

wenn nicht eine furchtbare Heuschreckenverwüstung, welche unter seiner Regierung um's Jahr 870 Juda und namentlich die Umgegend von Jerusalem betraf, den Propheten Joel aufgefordert hätte erst mit wehmüthiger Klage über dies göttliche Strafgericht und mit ernster Bufspredigt, dann, als das Unglück beseitigt war, mit dem Ausdruck der hochfliegendsten Hoffnung vor seinem Volke aufzutreten. Die noch erhaltenen prophetischen Reden Joel's sind uns von besonderem Interesse, weil sie uns das Prophetenthum noch einmal in seinem alten Charakter und seiner ungebrochnen Kraft zeigen: die Gemeinschaft zwischen Prophetismus und Priesterthum tritt im Interesse Joel's am äufseren Cultus hervor, noch wird dem Propheten, wenn er zur Bufse auffordert, als einer heiligen Autorität ohne Widerrede Folge geleistet, und mit einer Unbefangenheit noch ungebrochener prophetischer Hoffnungen, wie sie nur die älteste, durch Erfahrungen der traurigsten Art noch nicht belehrte Zeit kennt, sieht Joel in einer Heuschreckenverwüstung das läuternde Strafgericht über Juda vollendet und erwartet, dafs, auf dem Grunde der gegenwärtigen bufsfertigen Stimmung seines Volkes, in aller Kürze, nach völliger Vernichtung der feindlichen Heidenvölker, die selige Zeit der innigsten Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke eintreten werde.[20])

---

[20]) Den aus Beziehungen auf die äufsere Geschichte hervorgenommenen Gründen, mit welchen Credner (Joel, S. 38—52) nachgewiesen hatte, dafs die Reden Joel's in keine andere Zeit, als in die oben angegebene, bequem sich fügen, hat Ewald (Propheten, I, S. 66 ff.) die aus dem eigenthümlichen Character dieser Reden selbst entnommenen Gründe für das Alter des Propheten hinzugefügt. Nach diesem steht so fest, als das Resultat einer Kritik, welcher ausdrückliche Zeugnisse nicht zu Gebote sind, überhaupt stehen kann, gewifs das kritische Resultat, dafs Joel in der ersten Hälfte der Regierung des Joas aufgetreten seyn mufs, wie denn in der That Winer, Krahmer (de Joelis aetate), Movers (Chronik, S. 119 ff.), Hitzig, Meier (Joel, S. 15 ff.) diese Ansicht zu der ihrigen gemacht haben. Für die von Abarbanel bereits ausgesprochene, von Vitringa (typus doctrinae proph. S. 34 f.) zuerst näher begründete, in neuerer Zeit von Cölln, Jäger (de ordine proph. min. chronolog. 1823 und in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, II, S. 227) und Knobel

Während die treuen Verehrer Jehova's in Ephraim allmälig die Hoffnung aufgaben, den durch Politik und den Einfluſs benachbarter heidnischer Nationen begünstigten Götzendienst zu entfernen, und die prophetische Thätigkeit daher dort fast ganz aufhört, bereitete sich in Juda eine bedeutsame Umgestaltung der Art und Weise der prophetischen Wirksamkeit vor, deren fast ausschliefslicher Schauplatz von nun an Juda wurde. Der auch hier nicht fehlende Abfall der Könige und der Indifferentismus des Volkes zeigte, dafs die Annahme des Jehovacultus vielfach eine blos äufserliche war. Zugleich hatte sich das Volk allmälig zu gröfserer Selbstständigkeit herangebildet und leistete dem prophetischen Worte nicht mehr so unbedingt Folge, wie bisher : namentlich waren die Könige nicht geneigt, in Verfolgung ihrer politischen Zwecke durch die von den Propheten ihnen vorgehaltenen religiösen Rücksichten sich hemmen zu lassen. Schon Joas, unter welchem die heilige Macht des alten Prophetismus in

---

vertheidigte Ansicht, dafs Joel, als älterer Zeitgenosse des Amos, um 800 gelebt habe, wird doch eigentlich nichts angeführt, als dafs Joel und Amos von Dürre und Heuschreckenverwüstung und von Wegführung israelitischer Gefangenen durch Phönicier und Philister reden. Aber jene Uebereinstimmung erklärt sich leicht aus dem Umstande, dafs dergleichen Landplagen in Palästina oft vorkommen, diese aus der durchgehenden Bezugnahme des Amos auf Joel's Aussprüche. Sehr treffend macht Knobel (II, S. 198, Anm. 22; Jesaia, S. 15) gegen Ewald's und Hitzig's Ansicht, dafs Joel der Verfasser des bei Jesaia 2, 2—4 und bei Micha 4, 1—4 vorkommenden messianischen Ausspruches sey, den Partikularismus der theokratischen Hoffnungen Joel's geltend, und allerdings scheint mit Ewald's und Hitzig's eignen Ansichten vom Alter Joel's, die Beziehung jenes Ausspruches auf ihn sich nicht zu vertragen; aber eben so gewifs hätte Knobel, eben um des Partikularismus willen, der bei Joel sich zeigt, diesen nicht zum Zeitgenossen des Amos machen sollen; denn die 10 Jahre, welche man zwischen Joel's und Amos Auftreten legt, reichen gewifs nicht hin, um des ersteren unbefangene und ungebrochene partikularistische Einseitigkeit zu der ganz veränderten, tieferen und freieren Anschauung zu läutern, welche wir schon bei Amos finden (vgl. hierüber die Schlufsabhandlung über die Stellung des Amos in der Entwicklung der israelitischen Religionsansichten).

Joel ihren letzten Triumph gefeiert hatte, liefs, nachdem er sich Jojada's Vormundschaft entzogen und dem Götzendienst hingegeben hatte, Zacharja, Jojada's Sohn, der ihn deshalb warnte, steinigen (2. Chr. 24, 20 ff.), und Amazia (837—811) durfte einem Propheten, der ihn mit derselben Warnung anging, mit Schlägen drohen (2. Chr. 25, 15 f.). Es blieb den Propheten nichts übrig, als zu versuchen, ob sie das, was ihrer äufseren Autorität nicht mehr gelingen wollte, nicht dadurch erreichen könnten, dafs sie die Widerstrebenden überzeugten. Endlich rücken um 800 v. Chr. die mächtigen Assyrer an den Horizont der israelitischen Geschichte bereits Verderben drohend hervor, an deren Stelle seit dem Jahre 625 v. Chr. die Chaldäer treten. Dadurch wurden die Israeliten genöthigt, jene noch von Joel ausgesprochenen überschwänglichen Hoffnungen auf demnächstige Vertilgung aller Heiden und Erhebung des ganzen Volkes Israel zur höchsten Macht aufzugeben; vielmehr wurde ihnen das äufsere Unglück ein Zeichen, dafs Jehova mit ihnen noch nicht vollkommen zufrieden sey, und eine Mahnung, immer mehr um innere Läuterung und herzliche Frömmigkeit bemüht zu seyn, nicht aber auf die äufsere Abkunft vom Volke Jehova's und die äufsere Erfüllung des äufseren Gesetzes zu pochen. Alle diese Umstände forderten die Propheten auf, nicht allein um äufsere Einführung des Jehovacultus, sondern vorzugsweise um innere Aneignung der göttlichen Wahrheiten bemüht zu seyn. Schon Joel, wie den Schlufs der vorigen, so den Uebergang zu dieser Periode bildend, hatte (2, 13) in diesem Sinne die Ermahnung ausgesprochen, die Herzen, und nicht die Kleider zu zerreifsen, und damit von der äufseren Cultushandlung das innerliche religiöse Verhalten unterschieden, dessen rechte Verbindung mit jener man früher unbefangen, als sich von selbst verstehend, vorausgesetzt hatte, wie denn Joel auch dadurch, dafs er nicht in kurzen Sentenzen und stürmischen Handlungen, sondern in klarer, wohlgeordneter Rede seine prophetische Wirksamkeit äufsert, von seinen Vorgängern sich unterscheidet. Als eigentlichen Gränzpunkt aber zwischen der alten und neuen Weise des Prophetismus setzt

man, so weit hier und überhaupt im Bereiche geistiger Entwicklung von einer bestimmten Abgränzung die Rede seyn kann, am besten die Zeit fest, in welcher König Joas von Juda zur Selbstständigkeit gelangte, also etwa das Jahr 850 v. Chr. Die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten aber dieser neuen Periode in der Entwicklung des Prophetismus beruhen in Folgendem:

Da es sich nicht mehr um äufsere Einführung des Jehovismus und seiner Cultusformen handelt; so hört die rastlose, zum Theil gewaltsame Thätigkeit auf, welche den Propheten der vorigen Periode eigen war; die Propheten bedürfen jetzt keiner äufseren Macht mehr, daher sie auch nicht mehr in zahlreichen Schaaren, wie früher, sondern nur einzeln auftreten und namentlich die Prophetenvereine wieder verschwinden, oder doch, wo sie noch vorkommen, ihre Angehörigen zu einer handwerksmäfsigen Thätigkeit herabgesunken erscheinen (vgl. Am. 7, 14); zugleich hört mit der mehr nach Aufsen gehenden Richtung der Propheten auch der innige Zusammenhang zwischen dem prophetischen und priesterlichen Interesse auf. Ferner erschienen die Propheten jetzt, wo der Jehovismus sammt seinen Instituten bekannter geworden war, und man die Erfahrung gemacht hatte, dafs der Abfall von ihm keineswegs sich immer augenblicklich äufserlich räche, nicht mehr, als wunderbare Organe einer fremden, heiligen Macht, in unbedingter Autorität. Auf Gehorsam konnten sie jetzt nur bei denen rechnen, welche sie überzeugten; Ueberzeugung aber kann durch keine äufsere Autorität gewirkt werden, sondern nur durch klare und warme Mittheilung der eigenen Ueberzeugung im freien, lebendigen Wort. Dieses ist die Waffe, womit jetzt die Propheten für ihre Zwecke kämpfen, und man bezeichnet daher, im Gegensatze gegen den Prophetismus der That, diese Periode am treffendsten als die Periode des freien, lebendigen prophetischen Wortes.[21]) In dem Bestreben nun,

[21]) Damit, dafs in dieser Periode das Wort Hauptmittel der prophetischen Wirksamkeit ist, scheint zusammenzuhängen, dafs in ihr statt des

eine innige Ueberzeugung zu wirken, stellen die Propheten dieser Zeit die äufseren Stützen, auf welche die Israeliten ihre Ansprüche auf Gottwohlgefälligkeit gründen, in ihrer Nichtigkeit dar; die Nationalität allein begründet einen solchen Anspruch nicht, auch Heiden können des Heiles theilhaftig werden; auch äufsere Erfüllung des Gesetzes begründet ihn nicht, sondern allein herzliche Frömmigkeit, und die Anforderungen an diese

---

älteren : רֹאֶה der Name נָבִיא als Bezeichnung der Propheten herrschend wird. Diesen Namen hat man gewöhnlich auf das Hebräische נָבַע, sprudeln, zurückgeführt, wonach denn נָבִיא zunächst Einer wäre, der Worte hervorsprudelt, nämlich im Zustande der Begeisterung, dann überhaupt ein Begeisterter. Da aber das Arabische نَبِيٌّ (نَبِيٌّ), der Prophet, nicht so vereinzelt steht, als das Hebräische נָבִיא, wovon die Verbalformen : נִבָּא und הִתְנַבֵּא erst als Denominative abgeleitet sind, sondern zu dem arabischen Worte der Stamm نَبَأَ wirklich vorkommt, so liegt es näher, auch das hebräische Wort mit Ewald (Propheten, II, S. 6) direct auf diesen Stamm zurückzuführen. Dieser bedeutet nun nicht, wie der härtere Stamm נבע, hervorsprudeln, sondern einfach : hoch seyn, hervorgehen, woran sich schon im Arabischen die sehr gewöhnliche Bedeutung : ankündigen anschliefst. Es würde diesemnach נָבִיא den Offenbarer, den Sprecher im ausgezeichneten Sinne als Verkünder des Wahren bezeichnen, welches nach israelitischer Vorstellung wiederum nur von Gott ausgehen konnte, also den Sprecher Gottes. Dafs man wirklich den Begriff des Sprechers mit dem Worte verband, davon legt Exod. 7, 1 vgl. mit 4, 16 ein deutlich redendes Zeugnifs ab. Die Bedeutung dieses Namens stimmt sonach mit dem Wesen dieses späteren Prophetismus vortrefflich zusammen, und da der gröfste Theil des alten Testamentes der Zeit dieses Prophetismus seine Entstehung verdankt, so ist es natürlich, dafs jener Name im alten Testamente bei weitem am häufigsten vorkommt, während רֹאֶה nur von älteren Propheten und überhaupt selten sich findet, vgl. Anm. 18). Dafs die ursprüngliche bestimmtere Bedeutung von נָבִיא nicht immer festgehalten, sondern zum Begriff eines Propheten im weitesten Sinne erweitert wurde, und dafs man namentlich die davon abgeleiteten Verbalstämme נִבָּא und הִתְנַבֵּא nicht blos von der prophetischen Rede, sondern auch von begeisterten Zuständen überhaupt brauchte, begreift sich leicht.

werden um so ernster, je länger der Eintritt der erhofften glücklichen Zeit verzieht, und je mehr in den ihn verzögernden Leiden des Volkes die göttliche Strafgerechtigkeit sich zu offenbaren scheint; in dem Bilde jener glücklichen Zeit selbst aber bilden jetzt Friede und die innige geistige Gemeinschaft mit Gott wesentlichere Züge, als äufsere Macht und Herrlichkeit.

Das eigenthümliche Wesen dieser Periode wird am schönsten durch Amos repräsentirt, welcher, als schlichter Hirte, durchaus kein äufseres Standesansehen hat, worauf er sich stützen könnte, sich selbst auch von den Propheten von Profession bestimmt unterscheidet (Am. 7, 14 f.) und nichts für sich hat, als die feste Ueberzeugung von seiner unmittelbaren Berufung durch Jehova und sein kräftiges, freimüthiges Wort, worin er des göttlichen Auftrags sich entledigt. Bald nach ihm, kurz vor dem Tode Jerobeam's II, begann der Ephraimit Hosea seine mehr als vierzigjährige Wirksamkeit. Zu Anfang der Regierung Jerobeam's hatte nach den Büchern der Könige (2. Kön. 14, 15) Jona, der Sohn Amithai's, aus dem Stamme Sebulon, dem Könige Wachsthum seiner Macht verkündigt; Hosea war der letzte dem nördlichen Reiche angehörige Prophet, und unablässig bemühte er sich noch einmal, sein Vaterland dem religiösen Verfall und der damit innig zusammenhängenden politischen Zerrissenheit zu entreifsen, aber vergeblich: im Jahre 722 fiel Samaria durch Salmanassar. In Jesaia aber offenbart sich die Wirksamkeit des Prophetismus dieser Periode am gewaltigsten, wie er denn durch die ihn ganz hinreifsende Begeisterung, womit er Weib und Kind in den Kreis seines prophetischen Berufes hineinzieht und durch ihn auch seinen äufseren Lebensverhältnissen eine eigenthümliche Färbung giebt, durch seine rastlose Thätigkeit und durch die Lebendigkeit, womit er seine Aussprüche an äufsere Wahrzeichen, welche in den prophetischen Büchern allein bei ihm vorkommen [22]), und symbolische Handlungen (Jes. 20) anknüpft, endlich durch die grofse Autorität,

[22]) Vgl. Knobel, II, S. 194.

welche bei ihm freilich nicht auf einem äufseren Standesansehen, sondern lediglich auf dem natürlichen Eindrucke seiner gewaltigen Persönlichkeit beruhte, den Propheten der ersten Periode am meisten sich nähert. Wie Jesaia, vorzugsweise angeregt durch die Zerrüttung, welche die Assyrer in den israelitischen Verhältnissen hervorbrachten, traten gleichzeitig mit ihm der Verfasser von Sacharja 9—11, Micha und Nahum auf. Mit dem Tode Hiskia's und dem Regierungsantritte Manasse's (699—645) begann für die prophetische Wirksamkeit eine höchst ungünstige Zeit. Von Manasse wird erzählt (2. Kön. 21; 2. Chr. 33), dafs er nicht allein den von Hiskia theilweise unterdrückten Höhencultus wieder befördert, sondern auch den Baalscultus eingeführt, seinen Sohn dem Moloch geweiht, Altäre des Gestirndienstes im Vorhof, Bilder der Aschera im Hause Jehova's selbst aufgestellt habe, dafs er Todtenbeschwörung und Wahrsagerei aller Art begünstigt, kurz gröfsere Gräuel begangen habe, als jemals die auf Jehova's Befehl und unter seinem Beistande vertriebenen Canaaniter. Veranlassung hätten also unter ihm die Propheten genug gehabt, hervorzutreten, auch blieben sie mit ihren warnenden und strafenden Reden nicht ganz zurück (2. Kön. 21, 10), und selbst Aufzeichnungen ihrer Reden werden erwähnt (2. Chr. 33, 18); auf uns aber sind aus den beiden ersten Dritteln des siebenten Jahrhunderts weder prophetische Aussprüche, noch weitläufigere Nachrichten über Propheten gekommen, wahrscheinlich, weil Manasse, so wie sein mit ihm gleichgesinnter Sohn Ammon (645—642), mit roher Gewalt sie unterdrückte. Denn sobald des letzteren Sohn Josia (642—611) unter priesterlicher Leitung angefangen hatte, mit strenger Consequenz Alles zu entfernen, was dem geschriebenen Gesetze entgegen war, treten die Propheten in ununterbrochener Reihe wieder hervor. Diese Reihe eröffnet Zephanja, und Jeremia beschliefst mit seiner etwa fünfzigjährigen Wirksamkeit würdig diese Periode des Prophetismus, bezeichnet aber zugleich den Uebergang zu einer folgenden.

Durch Josia nämlich hatte das Bestreben, den reinen Jehovacultus herzustellen, so allgemeinen Eingang gefunden, dafs

unter ihm die ermahnende Rede der Propheten weniger nöthig erschien, und unter seinen Nachfolgern waren durch die Abhängigkeit von den Chaldäern die Verhältnisse von Juda so ungünstig geworden, dafs alles Bemühen der Propheten, durch ihr Wort einen besseren Zustand wieder herzustellen, als vergeblich erscheinen mufste. Wurden nun auch durch Verhältnisse der letzteren Art die Gedanken der Propheten von den Schlacken der Aeufserlichkeit noch mehr gereinigt, wie denn namentlich von Jeremia (31, 31 ff.) das Wesen des auf innerer, geistiger Gemeinschaft beruhenden neuen Bundes mit Jehova mehr in der Weise eines neutestamentlichen Apostels, als eines alttestamentlichen Propheten geschildert wird : so konnten doch weder die glücklicheren Zustände unter Josia, noch die unglücklichen unter seinen Nachfolgern einer lebendigen, vielseitigen Wirksamkeit der Propheten günstig seyn, sie bewirkten vielmehr, dafs diese aus der Oeffentlichkeit, in welcher sie unmittelbar in das Leben ihres Volkes einzugreifen bemüht gewesen waren, sich zurückzogen und ihre Gedanken ruhig für sich ausbildeten : so ging in der Entwicklung des Prophetismus aus der Periode des lebendigen prophetischen Wortes die neue Periode der prophetischen Schriftstellerei hervor. Schon bei Jeremia sind einzelne Vorstellungen so ruhig und ausführlich in's Einzelne eingebildet, wie es nur durch die vom Leben losgerissene Schriftstellerei möglich ist; auch bei seinem Zeitgenossen Habakuk zeigt sich in dem von dem ungebundneren prophetischen Worte sich entfernenden rein poetischen dritten Capitel die Spur des Zurücktretens der Propheten aus lebendiger öffentlicher Wirksamkeit. Aber erst nachdem durch das Exil die Selbstständigkeit des israelitischen Lebens aufgehoben war, fanden auch die Propheten, eine dem Israelitismus so eigenthümliche Erscheinung, keinen rechten Boden mehr für ihre Wirksamkeit, und erst jetzt wurde die prophetische Schriftstellerei recht herrschend. Da nun aber das praktische Interesse an der Geltendmachung der Grundideen des Israelitismus zum Wesen des Propheten gehört, und gleichwohl zur Befriedigung eines solchen Interesses in der damaligen Zeit die Schriftstellerei kei-

neswegs ein ausreichendes Mittel darbot : so hörten die Propheten, sobald sie vorzugsweise Schriftsteller wurden, auf, den Prophetismus im eigentlichsten Sinne zu repräsentiren. Offenbart daher auch in der wunderbaren Hoheit, Reinheit und Klarheit einzelner Gedanken der Prophetismus dieser Periode eine eigenthümliche Gröfse, so zeigt er doch im Ganzen eine gewisse Halbheit : die Propheten dieser Zeit fühlen, dafs dem Israelitismus seine Lebenskraft gebrochen ist, und vermögen für ihn nicht mehr mit der Unbefangenheit und der frischen Begeisterung der älteren Propheten zu wirken, und doch haben sie auch vom Wesen des neuen Bundes erst die allgemeinste Ahnung und vermögen daher die stürmische Gewalt der prophetischen Rede durch die ruhige Kraft klarer Lehre noch nicht zu ersetzen. Bei dieser inneren Zerrissenheit fehlt es ihnen an frischer Productionskraft, welche sie vergeblich durch übertreibende Nachahmung und künstliche Wiederbelebung verbrauchter Formen zu ersetzen suchen. Wo die früheren Propheten unbefangen und kräftig mit schlichten Worten ihren Gedanken aussprachen, da hüllen die Propheten dieser Periode, als deren Hauptrepräsentant Hesekiel gelten kann, ihn oft in dunkle Bilder ein, wo jene kurz sind, werden diese weitschweifig, und in ihrer Darstellung sind sie um so überschwänglicher, da der Schriftsteller nicht in demselben Grade, wie der Redner, genöthigt ist, klar, verständlich und eindringlich zu reden, und seine Darstellung durch unmittelbare praktische Beziehung auf das wirkliche Leben nicht gezügelt und nüchtern gemacht wird.

Mit dieser Periode, welche mit dem babylonischen Exil beginnt und endigt, hat eigentlich die stätige Entwicklung des Prophetismus ihr Ende erreicht; was in dem nach dem Exil wiederhergestellten Staate von prophetischen Regungen hervortritt, ist vereinzelter, schwacher Nachklang, oder künstliche Restauration. Noch einmal hatte kurz vor dem Schlusse des Exils, angeregt durch die bestimmte Hoffnung auf Befreiung aus der Gefangenschaft und auf Herstellung der heiligen Stadt, der grofse Ungenannte, wie Ewald den Verfasser von Jes. 40—66 schön genannt hat, die prophetische Kraft dieser

Periode im herrlichsten Aufschwunge gezeigt. Aber als hinter seinen hochfliegenden Erwartungen der Erfolg so weit zurückblieb, als, da es sich nun um wirkliche Herstellung des Zerfallenen handelte, die Erschlaffung des Volkes so deutlich hervortrat, da versiegte auch der Quell des prophetischen Geistes. Mit der Erneuerung der alten Formen kam der alte Geist nicht wieder. Selbst die Wiederaufbauung des Tempels wurde bald nur lässig betrieben, und eben dies gab dem Propheten Haggai Veranlassung, noch einmal mit freier, ermunternder und strafender Rede öffentlich vor seinem Volke aufzutreten. Demselben Zwecke dient seines Zeitgenossen Sacharja (c. 1—8) prophetische Schrift. Von da an scheint erst das neue Leben, welches Esra und Nehemia in der wiederhergestellten Gemeinde erregten, Maleachi zu seiner kleinen prophetischen Schrift begeistert zu haben, und nachdem durch jene beiden Männer die Gemeinde in so weit hergestellt und geordnet war, als es die damaligen Verhältnisse gestatteten, tritt, bei der Werkheiligkeit der Einen, bei dem Indifferentismus und Unglauben der Andern und bei der unbefriedigten Sehnsucht der Bessern und ihrer dunklen Ahnung einer glücklicheren Zukunft, während dreier Jahrhunderte keine Aeufserung des prophetischen Geistes hervor, bis der unerhörte Druck des Antiochus Epiphanes (seit 169) das Volk unter den Makkabäern zur kräftigsten Selbstaufraffung reizte. Da war es der Verfasser des Buches Daniel, der noch einmal den schlummernden prophetischen Geist zu wecken suchte; aber auch er hat nicht Muth und Selbstvertrauen genug, frei herauszusagen, was das Herz ihm bewegt, sondern, wie früher der Verfasser des Buches Jona an den alten Propheten Jona, so lehnt er seine Aussprüche an die Person des alten Gottesmannes Daniel an. Seitdem verstummt unter dem Schulgezänke der Pharisäer und Sadducäer das prophetische Wort. Aber als der Druck unter dem Idumäer Herodes die Hoffnung der Israeliten auf die endliche Erfüllung der alten göttlichen Verheifsungen auf's Kräftigste belebte, und Jesu von Nazareth göttliche Persönlichkeit jenen Verheifsungen Erfüllung versprach: da trat in der Gestalt und mit dem Wort der alten

Propheten, als der letzte wahre Prophet, ein Mann auf, welcher seinem Volke das Land der Verheifsung zeigte, welches zu betreten ihm selber versagt war, und welcher Aufgabe und Bestimmung des Prophetismus, wie des Israelitismus überhaupt, bündig bezeichnete in dem tiefsinnigen Wort: „Ich bin nicht Christus, sondern vor ihm her gesandt: — — Er mufs wachsen; ich aber mufs abnehmen.“ [23])

III. Persönliche Verhältnisse des Amos.

Ueber die persönlichen Verhältnisse des Amos sind uns mehr zuverlässige Nachrichten erhalten, als über die der übrigen sogenannten kleinen Propheten. Nicht blos die, wenn auch nicht ganz von Amos verfafste, doch gewifs fast gleichzeitige und darum glaubwürdige Ueberschrift (1, 1; vgl. d. Commentar z. d. St.); auch die Schrift des Propheten selbst, in der die prophetischen Aussprüche unterbrechenden geschichtlichen Notiz, c. 7, 10—15, giebt darüber ausdrückliche Kunde. [24])

Obgleich der Name unsres Propheten, עָמוֹס, von אָמוֹץ, dem Namen des Vaters des Jesaia, sich wohl unterscheidet, so haben doch nach dem Vorgange der apokryphischen ascensio Jesaiae (cap. 4, 22 nach Gesenius, Jesaia, S. 4, Anm. 2) des Hebräischen unkundige Kirchenväter, wie Clemens von Alexandrien (strom. I. S. 327) und Pseudepiphanius (*περὶ τῶν προφητῶν πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται*, Epiphanii opp. ed. Petav. II, S. 245), unsern Propheten zum

[23]) Ueber die prophetische Form als eine nur dem Alterthum und der Jugendzeit des Menschengeschlechts angehörende, vgl. Ewald, Propheten, I. S. 8—11.

[24]) Wir ziehen aus diesen beiden Stellen nur das zur Aufklärung der persönlichen Verhältnisse des Amos dienende Sachliche hierher, die nähere Worterklärung s. u. im Commentar zu diesen Stellen.

Vater des Jesaia gemacht. Schon Hieronymus weist den Grund dieses Irrthums richtig nach (comment. in Amos, praef.): „Amos propheta — — non est ipse, quem patrem Jesaiae prophetae legimus. Ille enim scribitur per primam et ultimam nominis sui literam Aleph et Sade, et interpretatur fortis, atque robustus. Hic vero per Ain et Samech, et interpretatur populus avulsus: mediae literae Mem et Vau utrique communes sunt. Apud nos autem, qui tantam vocalium literarum et s literae, quae apud Hebraeos triplex est, differentiam non habemus, haec et alia nomina videntur esse communia, quae apud Hebraeos elementorum diversitate et suis proprietatibus distinguuntur.“ Auch Cyrill von Alexandrien (Vorrede zu Amos: *ἐπισημήνασθαι δὲ χρήσιμον ὡς ἕτερος ἦν Ἀμὼς ὁ Ἡσαΐου πατήρ*) und Isidor von Sevilla (de orta et obitu patrum, cap. XXXVII: „Jesaias, filius Amos, non Amos prophetae, sed alterius, qui simili nuncupatus est nomine“) warnen vor dieser Verwechselung.[25]) Obgleich auf die appellative Bedeutung des Namens unseres Propheten nichts ankommt, indem in so später Zeit die Eigennamen die auf ein specielles Ereignifs, welchem sie ihre Entstehung ursprünglich verdankten, sich beziehende Bedeutung längst verloren haben und „sich blos durch Wiederholung fortpflanzen,“ so haben doch ältere Ausleger sich vielfach abgemüht, einen zu dem Berufe des Propheten und seinen eigenthümlichen Verhältnissen und Schicksalen passenden Sinn seines Namens aufzufinden. Die Veranlassung zu der von Hieronymus in der obigen Stelle gegebenen Erklärung durch: „populus avulsus“ liegt in seiner allegorischen

---

[25]) Wohl schwerlich ist es den Rabbinen eingefallen, den Propheten Amos zu einem Bruder des Königs Amazia zu machen, obwohl Knobel (II, S. 143 f.) dies behauptet. Die talmudische Stelle (Megilla, fol. 10, 2) bei Gesenius, Jes. S. 4, Anm. 3, worauf Knobel sich bezieht, sagt: ואמציה אחים היו — — אמוץ, macht also Amoz, den Vater des Jesaia, zum Bruder Amazia's, und in diesem Sinne hat auch Bertholdt (Einleitung, IV, S. 1348 f.) die jüdische Tradition plausibel zu machen versucht.

Erklärung zu Am. 1, 1 : „Verba itaque Amos, quo tempore populus avulsus erat a Domino, et aureis vitulis serviebat, sive avulsus a regno stirpis David, clara voce cecinerunt instar clangentis tubae, quae interpretatur Thecue“; mit denselben Worten hat Isidor von Sevilla (etymolog. lib. VII; opp. ed. Arev. III, S. 330) die Erklärung des Hieronymus aufgenommen, welcher dabei wahrscheinlich an eine Zusammensetzung aus עָם, Volk, und מוּשׁ, zurückweichen, und : wegthun (Sach. 3, 9) dachte. Auf natürlichere Weise führt Hieronymus im Vorwort zu Joel, wo er, von allegorischen Deuteleien ungeirrt, einfach die Etymologie der Prophetennamen angiebt, den Namen des Amos auf den Stamm עמם zurück, indem er ihn durch *βαστάζων*, portans erklärt. In der That leitet sich עָמוֹס, als eine häufig vorkommende Adjectivform, von diesem Stamme so einfach ab, dafs man nicht nöthig hat, mit Gesenius (Thes. S. 1044) das Aegyptische zu Hülfe zu rufen; doch ist es weder gerathen, mit Hieronymus das Wort, als gleichbedeutend mit עוֹמֵם, durch „portans“, noch mit Gesenius es, als gleichbedeutend mit עָמוּם, durch „in sinu gestatus“ zu erklären, da den Nominalformen mit ו nach dem zweiten Stammbuchstab weder die rein active, noch die rein passive Bedeutung, sondern die intransitive, der Begriff der dauernden Eigenschaft, eignet (Ewald, Lehrbuch, S. 286 f.). Wahrscheinlich hat daher עָמוֹס die Appellativbedeutung : schwer; eine Erklärung, welche schon Hieronymus andeutet, indem er im Vorwort zu Jesaia den Namen durch : „populus durus vel gravis“ erklärt, ebenso die Rabbinen, indem sie den Namen in der Bedeutung von „gravis lingua“ fassen. Den Grund für die Annahme dieser letzten Nebenbestimmung, welche bei den jüdischen Erklärern fast allgemein ist, obgleich sie in dem Worte an sich nicht liegt, giebt Jarchi (zu Am. 7, 14) an. Die Rabbinen nehmen nämlich an, dafs בּוּלָם, welches Amos an dieser Stelle braucht, für בּוּלֵשׁ stehe, und dafs Amos in Folge eines Mangels an seinem Sprachorgan das letztere Wort, nach Analogie des Richt. 12, 6 erwähnten Falles, auf obige Weise falsch ausgesprochen habe; Jarchi bemerkt daher zu dieser Stelle :

ובולם כמו ובולש אלא שעמום מנמנם בלשונו שכך אמרו למדה נקרא שמו עמום שהיה עמום בלשונו וישראל קראין אותו פסילום כדאיתא בפסקתא; d. h. „בּוֹלֵם ist soviel, als בּוֹלֵשׁ, es steht aber weil Amos stammelte mit seiner Zunge; denn also sagten sie (die Rabbinen): Warum heifst sein Name עָמוֹס? — Weil er war עמום an seiner Zunge, und die Israeliten nannten ihn פסילום (*ψελλός*, Stammler); so heifst's in der Pesikta." Ebenso D. Kimchi, der diese Angabe auf alte Autoritäten zurückführt und פסילום durch קטיע לישנא, mutilus lingua, näher erklärt. Pseudodorotheus (chron. pasch. Dind. I, p. 276) übersetzt den Namen des Propheten durch *στερέωσις*.

Der Umstand, dafs Amos vorzugsweise in Ephraim thätig war, hat Viele veranlafst, ihn für einen Bürger dieses Reiches zu halten. Pseudepiphanius verlegt Thekoa in den Stamm Sebulon (a. a. O. *οὗτος ἐγεννήθη ἐν Θεκουὲ ἐν γῇ Ζεβουλών*), D. Kimchi in den Stamm Ascher (zu 1, 1: תקוע עיר גדולה בנחלת בני אשר; zu 7, 10, um zu erklären, wie Amazia dazu gekommen sey, den Propheten bei Jerobeam zu verklagen: והוא מאנשי מלכותו כי תקוע היה מבני אשר), und selbst Cyrill, der die Lage von Thekoa richtig angiebt, behauptet, dafs es nicht zu Juda, sondern zu Ephraim gehört habe (Vorwort zu Amos: *ἐποιεῖτο δὲ τὰς διατριβὰς ἐν ἐρήμῳ, τῇ πρὸς νότον τῆς Ἰουδαίων χώρας, —— ἦν δε ὁ Ἀμὼς ἐκ Θεκουὲ κώμης, πρὸς αὐτοῖς κειμένης τοῖς τῆς ἐρήμου ποσίν*; aber bald nachher: *ἦν ὁ Θεκουὲ οὐχ' ὑπὸ τὴν Ἰουδαίαν μᾶλλον, ἀλλ' ὑπὸ τῆν Ἐφραΐμ βασιλείαν*). In neuerer Zeit hat Harenberg die Ansicht zu vertheidigen gesucht, dafs Amos ein Ephraimit gewesen sey[26]); aber schon die Art und Weise, wie der

---

[26]) Vgl. Harenberg, Amos propheta expositus, Lugd. Bat. 1763, introductio §. VII. Die Gründe, welche Harenberg für seine Ansicht anführt, sind, dafs Amos im Reiche Ephraim aufgetreten sey, und dennoch gleichzeitig sein Hirtengeschäft noch fortgetrieben habe; dafs er ein בּוֹקֵר sey und bei Thekoa in Juda höchstens Schaafheerden ihr Fortkommen finden; dafs er »sycamina« pflanzt, welche nur in ganz fruchtbaren Gegenden, also wohl bei dem reichen Vorgebirge Carmel, nicht aber bei Carmel in

ephraimitische Priester Amazia bei Jerobeam ihn verklagt (7, 10), weil er es wage, mitten in Ephraim Aufruhr zu predigen, und wie er dann (v. 11) ihm gebietet, nach Juda zu entweichen, zeigt, dafs Amos in Ephraim seine eigentliche Heimath nicht hatte, dafs er vielmehr dem Reiche Juda angehörte. Thekoa[27]) nun, welches die genauere Angabe der Ueberschrift als Wohnort des Amos nennt, gehört dem Stammgebiete von Juda an und wird zwar nicht Jos. 15, 61 unter den Städten, die zu Juda gehören, sonst aber öfter im A. T. angeführt; nämlich, aufser unsrer Stelle, 2. Sam. 14, 2 als Wohnort der weisen Frau, deren Fürsprache Joab für Absalom in Anspruch nimmt, 2. Chron. 11, 6 als eine der Städte von Juda, welche Rehabeam befestigt, Jer. 6, 1 als eine nahe bei Jerusalem gelegene Stadt, 2. Chron. 20, 20 als eine Stadt, welche einem Theil der Wüste von Juda den Namen gegeben, ebenso 1. Mc. 9, 33. Hieronymus (zu Jer. 6, 1 und im Vorwort zu Amos) giebt an, dafs Thekoa von Jerusalem 12 und von Bethlehem 6 Meilen in südlicher Richtung entfernt liege, und dafs er die auf einem Berge liegende Stadt von Bethlehem aus täglich gesehen. Jetzt legen nur noch Ruinen, welche auf einem 2 Stunden südlich von Bethlehem gelegenen Berge über einen Raum von 4—5 Morgen hin sich verbreiten und in deren heutigem Namen Tekua (تقوع) der alte Ortsname sich erhalten hat, für das frühere Daseyn und die Lage des Ortes bestimmtes Zeugnifs ab (Robinson, a. a. O.). Der nicht

---

der jüdischen Wüste gedeihen. Deshalb nimmt er Thekoa identisch mit dem am Carmel, zwischen Cäsarea und Ptolmeis, gelegenen *Συκαμίνον*, welches auch Tikmah, Tachoa geheifsen habe; eine Belegstelle für die letztere Ansicht meint er dadurch zu gewinnen, dafs er 1. Mc. 9, 50 für *Τεφῶν* — *Τεχῶνα* liest (vgl. Josephus a. i. XIII, 1. ed. Haverc. I, p. 633). Die Aufforderung des Priesters Amazia an Amos, nach Juda zu gehen, mufs Harenberg nun darauf beziehen, dafs Amos mit Juda nur gemeinschaftliche Sache gemacht.

[27]) Vgl. über diesen Ort Reland, Palästina, S. 128 f.; Winer, bibl. Realwörterbuch, II, S. 704; Robinson und Smith, Palästina, deutsche Bearbeitung, II, S. 406 ff.

steile, oben abgeplattete Berg, auf welchem die Stadt lag, bietet eine weite Aussicht dar : im W. und S. schliefsen den Gesichtskreis bebaute, oder mit Strauchwerk bewachsene Berge, im S.O. öffnet sich ein tiefes, nach dem todten Meere zu laufendes Thal, durch welches der Blick bis auf die ebenen Gebirgsrücken Moab's streift, östlich dacht sich der Berg in die bis zum todten Meere sich erstreckende Wüste von Juda ab, deren westlicher Gränze Thekoa nahe liegt[28]), gegen N. trifft das Auge auf den Frankenberg, auf Bethlehem, Jerusalem ist zwar durch die südlich vom Thale Hinnom und dem Bache Kidron liegenden Berge verdeckt, aber der Oelberg ist sichtbar und jenseits Jerusalem erscheint Neby Samwil (das alte Mizpa). Die nächste Umgebung von Thekoa war keineswegs unfruchtbar, wie schon daraus geschlossen werden kann, dafs in ihr überhaupt ein bedeutenderer Ort entstehen und, bis in die Zeiten der Kreuzzüge wenigstens (Robinson a. a. O. S. 409), sich blühend erhalten konnte; auch der Talmud preist die Stadt als Erzeugerin des besten Oels (misch. menach. bei Reland S. 1029 : תקוע אלפא לשמן), und nach Robinson umgiebt den Berg, worauf sie liegt, mit Ausnahme seiner nordöstlichen, gegen die Wüste abfälligen Seite, ein Gürtel von Flachland, der noch heute beträchtlich bebaut wird, und auf welchem Robinson mehrere Getreidefelder erblickte (S. 407). Oestlich von Thekoa dagegen nimmt die Gegend sehr bald einen anderen Character an : sie zeigt sich als unfruchtbar und nur zu Weideland tauglich; Hieronymus (Vorwort zu Amos) giebt von ihr folgende Characteristik : „Ultra (Thecue) nullus est viculus, ne agrestes quidem casae (oder, wie Vallarsi mit vieler Wahrscheinlichkeit vermuthet : nisi agrestes quaedam casae) et furnorum similes, quas Afri appellant mapalia; tanta est cremi vastitas, quae usque ad mare rubrum Persarumque et Aethiopum atque Judaeorum terminos dilatatur. Et quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt

---

[28]) Vgl. über diese מדבר יהודה Reland, S. 375.

plena pastoribus, ut sterilitatem compensent pecorum multitudine," und zu Am. 1, 1 nennt Hieronymus die Gegend von Thekoa eine „pastoralis regio." Von der Gegend östlich von Carmel, welches mit Thekoa ungefähr unter demselben Meridian, aber einige Stunden südlicher liegt, heifst es bei Robinson, a. a. O. S. 430 f.: „Der Landbau zeigte sich bald minder häufig. — — Wir hatten in Carmel (welches die Reisenden um 7 Uhr 10 Minuten verlassen hatten) das Gras noch grün gesehen, gegen 9 Uhr war es versengt. — — Gegen 11 Uhr waren wir mitten in der Wüste"; S. 406 wird die etwa eine halbe Stunde nordöstlich von Thekoa gelegene Gegend als eine geschildert, „die zwar dem äufsern Anschein nach nicht reich ist — denn Alles zeigt sich dem Auge als felsig und unfruchtbar — aber doch günstig zur Weide, wie die Menge der Heerden dies bezeugte." Dafs übrigens eine Gegend dieser Art nicht zahlreiche Rinder-, sondern nur Schaaf- und Ziegenheerden nähren kann, liegt in der Natur der Sache, und wird von Robinson bestätigt, indem dieser S. 404 von dem in jener Gegend aufgeschlagenen Araberlager sagt: „Es waren hier etwa 600 Schaafe und Ziegen, worunter die letzteren die gröfsere Zahl ausmachten. — Kühe haben sie wenig."

Nach diesem Allen trifft mit der Oertlichkeit von Thekoa sehr gut die Nachricht zusammen, dafs Amos ein Schaafhirte gewesen sey, und diefs Zusammentreffen setzt es aufser allem Zweifel, dafs jenes Thekoa in Juda, aufser welchem im alten Testament und andern zuverlässigen Quellen auch keins erwähnt wird, wirklich der Wohnort, wohl auch der Geburtsort, unseres Propheten gewesen sey. Amos selbst nun nennt sich 7, 14: בּוֹקֵר. Am natürlichsten betrachtet man dieses Wort als Denominativ von בָּקָר, Rindvieh, und erklärt es durch: Rinderhirt; so haben denn auch Aquila, Symmachus, Theodotion und die Quinta das Wort durch: *βουκόλος*, die Vulgata durch: armentarius, Luther durch: Kuhhirt wiedergegeben, und Jarchi erklärt es durch: רועה בקר, Aben Esra durch: שומר בקר או חורש בבקר. Diese ur-

sprüngliche Bedeutung des Wortes pafst aber nicht zu der oben beschriebenen Oertlichkeit von Thekoa, und dafs auch Amos a. a. O. mit jenem Ausdruck sich wirklich nicht als Rinderhirte bezeichnen wollte, geht daraus hervor, dafs er v. 15 bemerkt, es habe ihn Jehova weggenommen מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן, womit, im Gegensatze von בָּקָר, Schaafe und Ziegen bezeichnet werden (Lev. 1, 10), und an welchen Ausdruck sich anschliefsend Hieronymus בּוֹקֵר durch „opilio" wiedergiebt, die LXX es durch *αἰπόλος* übersetzen. So viel ist gewifs, dafs בּוֹקֵר hier in einer weiteren Bedeutung gebraucht wird, und es haben daher der Syrer und Chaldäer mit Recht allgemeinere Ausdrücke dafür gesetzt, jener : נָכְסָא, Hirte, dieser : מָרֵי גִיתֵי, Heerdenbesitzer; auch D. Kimchi erklärt das Wort durch : הולך אחרי בקרי וצאני. Die Annahme einer solchen weiteren Bedeutung hat um so weniger Schwierigkeit, da das dem hebräischen בָּקָר entsprechende syrische ܒܩܪ und chaldäische בְּקָרָא nicht blos von Rinderheerden, sondern von Viehheerden überhaupt gebraucht werden (vgl. Buxtorf, lex. chald. p. 343); auch „armentum" wird in diesem weiteren Sinne gebraucht (Virg. Georg. III, 344), und es ist daher vielleicht auch das „armentarius" der Vulgata in weiterem Sinne zu verstehen. Während es 7, 14 nur auf eine allgemeine Angabe des Standes des Propheten ankam, bezeichnet die Ueberschrift mit einem bestimmteren Ausdruck den Propheten als נוֹקֵד. Dieses Wort kommt aufser dieser Stelle nur noch 2. Kön. 3, 4 vor, wo erzählt wird, dafs der Moabiterkönig Mesa, als ein נֹקֵד, dem Könige von Israel einen Tribut von hundert Lämmern und ebensoviel Böcken entrichtet habe. Die schon hieraus sich ergebende Ansicht, dafs das Wort einen Schaafzüchter bezeichnen werde, wird durch die Etymologie bestätigt. Es entspricht nämlich dem arabischen نَقَّادٌ, welches einen Hirten, von نِقَادٌ (sg. نَقَدٌ) d. h. von Schaafen bezeichnet, die zwar sehr häfslich, aber durch ihre lange und vortreffliche Wolle aus-

gezeichnet[29]) sind. Aus dieser Bedeutung des Wortes schon scheint hervorzugehen, dafs es nicht blos einen hütenden Sclaven bezeichnet, indem es bei diesen indifferent ist, was für Schaafe er hütet, und daher nicht wahrscheinlich, dafs man einen solchen nach der Art und dem Grade der Vorzüglichkeit der von ihm zu hütenden Schaafe auf eigenthümliche Weise werde benannt haben; bestimmt spricht für die Bedeutung Schaafzüchter die obige Stelle, 2. Kön. 3, 4.[30]) Richtig übersetzt daher Aquila das Wort durch *ποιμνοτρόφος*, Symmachus (2. Kön. 3, 4) durch *τρέφων βοσκήματα*, der Chaldäer durch מָרֵי נְתִין, Heerdenbesitzer; dieselbe Bedeutung hat das arabische صَاحِبُ مَاشِيَةٍ (2. Kön. 3, 4), und ebenso fassen die jüdischen Erklärer, auf 2. Kön. 3, 4 sich beziehend, das Wort. Uebrigens weist die Ueberschrift dadurch, dafs sie nicht einfach נֹקֵד, sondern בְּנֹקְדִים hat, darauf hin, dafs Amos nur Einer unter den Vielen, bekanntermafsen (dies deutet der Artikel an) um Thekoa herum sich aufhaltenden Hirten war, was zu der Oertlichkeit der Stadt vollkommen stimmt. Der Sinn, welchen D. Kimchi in dem בַּנֹּקְדִים, im Gegensatze zu dem einfachen נֹקֵד, hat finden wollen, כי גדול שבנקדים אשר היה בתקוע d. h. „dafs er grofs war unter den Hirten bei Thekoa," liegt nicht in dem Ausdrucke, obwohl auf diese Auffassung Ephräm's Erklärung zu נֹקֵד : ܪܥܝܐ ܕܟܠܗܘܢ ܪܥܝܐ ܕܥܕܪܐ ܕܟܠܗܘܢ ܪܥܝܐ ܕܟܠܗܘܢ ܥܕܪܐ d. h. „die Bedeutung des Wortes ist: Haupt der Hirten der Schaafe, d. i. der, welcher nährt eine Menge von Schaafen,"

---

[29]) Vgl. was über die Etymologie des Wortes im Commentar zu 1, 1 bemerkt ist.

[30]) Was würde aber Amos gesagt haben zu der Bemerkung von Jahn (Einleitung, II, S. 402), Amos könne kein Sklave gewesen seyn, »da er dann die Heerde und seinen Herrn nicht hätte verlassen und nach Bethel kommen können; er mufs demnach der Eigenthümer einer Heerde — — gewesen seyn«? Wohl nichts Anderes, als was er dem Priester Amazia zu Bethel sagte: »Jehova nahm mich weg von der Heerde!«

und die Uebersetzung eines ungenannten griechischen Uebersetzers (bei Gesenius, thes. p. 909) durch *ἀρχιπολίμην* bereits hindeutet. Obgleich also nach dem Obigen der נֹקֵד Amos, als Heerdenbesitzer, eine unabhängige Stellung hatte, so ist er dadurch nicht gerade als ein reicher Mann bezeichnet, wie sehr auch die jüdischen Ausleger ihn dazu zu machen bemüht gewesen sind.[31]) Jarchi und D. Kimchi zu Amos 7, 14 nennen Amos ausdrücklich einen עשיר, vgl. auch D. Kimchi zu 1, 1. Den Grund für dies Bestreben der Rabbinen, den Propheten mit Gewalt als einen reichen Mann darzustellen, liegt in dem talmudischen Grundsatze (Gem. nedar. c. IV): אין דה בה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם וענו d. h. „nicht läfst Gott weilen seine Schechina aufser auf einem Starken, Reichen, Weisen und Demüthigen"; ein Grundsatz, welchen D. Kimchi im Commentar zum Jeremia folgendermafsen rechtfertigt: כי לפי שהם עשירים ואינם מעסקים במלאכה יש להם פנאי ללמוד תורה וחכמה וברובדם בעלי מוסר ודעת ולמדו תורה ומשפט אלהיהם d. h. „denn, dieweil sie reich sind und nicht beschäftigt mit Arbeit, ist ihnen Mufse zu lernen Gesetz und Weisheit, und deswegen sind die Meisten von ihnen begabt mit Gelehrsamkeit und Wissenschaft und sie lernen Gesetz und Recht ihres Gottes"; vgl. Vitringa, obss. sacc. p. 520 f.

Als weitere Quelle seines Unterhaltes giebt Amos (7, 14) seine Sykomorenzucht an.[32]) Die Sykomore, oder

---

[31]) Denselben Versuch hat Harenberg (introductio, §. V) auf dem Grunde des Wortes בּוֹקֵר (7, 14) gemacht. Er stellt nämlich dieses Wort mit dem arabischen بَقَّارٌ zusammen, welches einen Besitzer und Verkäufer von Rindvieh, dann überhaupt einen reichen Mann bezeichnet; wie gezwungen er, um diese Bedeutung festzuhalten, nachher בָּקָר deuten mufs, s. im Comm. zu 1, 1.

[32]) Weiteres über die Bedeutung von בּוֹלֵס שִׁקְמִים s. im Comm. zu 7, 14. — Ueber die Sykomore überhaupt hat Bochart (hieroz. S. 383—385) das Aeltere ziemlich vollständig zusammengestellt, von

Maulbeerfeige, ein zum Geschlecht der Feigen gehörender, schöner Baum, dessen Krone mit ihren Blättern, welche denen des Maulbeerbaumes gleichen, oft einen Raum von 40 Schritten überschattet, wuchs in Palästina so häufig, dafs ihre Menge im alten Testamente schon sprüchwörtlich genannt wird (1. Kön. 10, 27), und die Sykomorenwälder wurden neben den Weinbergen und Oelpflanzungen einer besonders aufmerksamen Ueberwachung für werth gehalten (1. Chr. 27, 28). Durch ihre sehr süfsen Früchte, welche sie in grofser Menge hervorbringt, bot sie, besonders dem im Freien sich aufhaltenden Hirten, ein eben so leicht zu gewinnendes, als reichliches Nahrungsmittel. Allerdings liebt dieser Baum vorzugsweise Niederungen, schon 1. Kön. 10, 27 heifst es daher, dafs sie in der שְׁפֵלָה in Menge vorkämen, der Chaldäer paraphrasirt das בּוּלֶם שִׁקְמִים (Am. 7, 14) durch : שקמין איתי לי בשפלתא d. h. „Sykomoren sind mir in der Niederung", und der Talmud (nach Winer, Realw. II, 76, Anm. 3) sagt : „signum montium sunt fraxini,

---

Neueren sind besonders zu vergleichen : Hasselquist, Reise, S. 555 ff., Warnekros in Eichhorn's Repertorium für bibl. Lit. XI, S. 224 ff.; XII, 84 ff.; auch Oken, allg. Naturgesch. III, S. 1560. — Bei griechischen Nachrichten aus älterer Zeit ist, wenn sie keine genauere Beschreibung der Pflanze enthalten, mifslich, dafs συκάμινος, womit auch die LXX immer das hebräische Wort ausdrücken, auch den eigentlichen Maulbeerbaum bezeichnet, und man dann nicht weifs, ob dieser, oder die Maulbeerfeige, die später erst durch das unterscheidende συκόμορος bezeichnet wurde, gemeint ist; auch bei Robinson entsteht dadurch einige Unsicherheit, dafs das, was im Text bald Maulbeerbaum, bald Maulbeerfeigenbaum heifst, im Register unter diesem letzteren Namen zusammengefafst wird. Dafs das Hebräische שִׁקְמִים die eigentliche Sykomore bezeichnet, geht am sichersten daraus hervor, dafs im Talmudischen das hebräische Wort in dieser bestimmten Bedeutung sich erhalten hat, wogegen der eigentliche Maulbeerbaum תּוּת heifst (vgl. Buxtorf, lex. S. 2516 und 2579); auch die Araber nennen den letzteren تُوت, den Maulbeerfeigenbaum جُمَّيز. Mit Hieronymus an Brombeeren zu denken, womit Amos sich ernährt habe, geht, bei richtiger Auffassung des Zusammenhangs von Am. 7, 14, schon um der Sache willen nicht an.

vallium palmae, camporum sycomori"; aber in dem den Berg, auf welchem Thekoa lag, umgebenden „Flachlande" (Robinson, II, S. 407) konnten sie wohl gedeihen, und wenn sie Hieronymus dort nicht mehr fand (zu Am. 7, 14: „nobis autem, quia solitudo in qua morabatur Amos, nullam huiusmodi gignit arborem, magis videtur rubos dicere, qui afferunt mora, ac pastorum famem et penuriam consolantur"), so kann dies sehr wohl Folge von Mangel an Anbau und Pflege seyn, wie man denn auch in der Gegend von Jericho, wo, nach Luc. 19, 4, zu Christi Zeit die Sykomoren noch wuchsen, jetzt sie vergeblich sucht (Robinson, II, S. 537). Zur Annahme, welche, nach dem Vorgange von Hieronymus und Bochart, Viele zu der ihrigen gemacht haben, dafs Amos, weil die Frucht der Sykomore übel schmecke und darum nur geringer Leute Kost sey, ein armer Hirte gewesen seyn müsse, ist ebenso wenig Grund vorhanden, als man ein Recht hat, aus den oben angeführten Daten zu folgern, dafs er besonders reich gewesen sey. Die Alten, aufser Strabo (XVII, §. 4), wissen nichts von dem unangenehmen Geschmack der Frucht, vielmehr bezeichnet ihn Plinius (h. n. 13, 14) als „praedulcis", die Mehrzahl der Neueren als angenehm (vgl. Winer a. a. O.; Oken, allg. Naturgesch. III, S. 1560), und zudem hätte Amos keine Veranlassung gehabt, den Worten Amazia's gegenüber seine Armuth hervorzuheben: Amazia hatte die doppelte Aufforderung an ihn gerichtet, in Juda zu prophezeien und dort sein Brod zu verdienen; in Bezug auf die erste bemerkt er, dafs er kein Prophet sey, in Bezug auf die zweite, dafs seine Sykomoren ihm den nöthigen Unterhalt bieten, er also nicht nöthig habe, wie die Lügenpropheten, um des täglichen Brodes willen aus dem Prophezeien ein Gewerbe zu machen (Mich. 3, 5 ff.). Diesemnach enthält die Berufung des Propheten auf seine Sykomorenzucht vielmehr die Versicherung, dafs er, wenn nicht Reichthum, doch sein hinlängliches Auskommen besitze.[33]) Nach dem, was oben über die Oertlichkeit

[33]) Vgl. Hitzig, kl. Proph. z. d. St.

seines Wohnortes bemerkt wurde, haben wir die Sykomorenpflanzung unseres Propheten auf dem den Hügel, worauf Thekoa lag, umgebenden ebenen Flachlande zu suchen, seine Heerde dagegen hütete er in dem östlichen Weidelande; daher heifst es denn auch 1, 1 nicht, dafs die Schaafzüchter, zu welchen Amos gehörte, בְּתְקוֹעַ, in Thekoa, sondern dafs sie מִתְּקוֹעַ, von Thekoa gewesen seyen, um anzudeuten, dafs sie von ihrem Wohnsitze her auszogen auf die entfernter gelegene Weide.[34])

So lebte Amos stille in beschränktem Kreise, bis der Ruf des Herrn an ihn erging und ihm gebot, Ephraim ob seiner Sünden zu züchtigen. Dafs er das Amt des Propheten unvorbereitet ergriff und dem göttlichen Rufe, welchen er vernahm, plötzlich folgte, geht daraus hervor, dafs er noch in Bethel, nachdem er bereits seine Verkündigung ausgesprochen und Amazia's Rüge erfahren hat, versichert, er sey kein Prophet (נָבִיא, 7, 14). Was der Zusatz, dafs er auch kein בֶּן־נָבִיא sey, sagen will, kann zweifelhaft seyn. Verbindungen, wie das talmudische : אנא לא נר ולא בר נר d. h. „ich bin weder Künstler, noch Sohn eines Künstlers“ (bei Buxtorf, lex. p. 1300), und die Worte des Paulus (Ap. 23, 6) : *ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων*, sprechen allerdings dafür, den Ausdruck durch : „Sohn eines Propheten“ im eigentlichen Sinne zu deuten, wie, nach dem Vorgange von Hieronymus und Theodor von Mopsuest z. d. St., Bochart (hieroz. p. 383), Harenberg, Eichhorn (Einleitung in's A. T. IV, S. 308, Anm. a) und Knobel (Prophetismus, II, S. 146, Anm. 7) gethan haben. Sonst bedeutet בֶּן־נָבִיא einen Prophetenjünger, ein Mitglied der Prophetenvereine (1. Kön. 20, 35; 2. Kön. 2, 3. 5. 7; 4, 38 ff.); diese wurden in gewissen, die prophetische Wirksamkeit fördernden äufseren Kunstfertigkeiten unterrichtet, wodurch die Verwaltung ihres Berufes leicht einen

---

[34]) Wie die Nachrichten vom Hirtenstande des Amos in dem Character seiner prophetischen Reden ihre Bestätigung finden, s. Abschn. V.

Anstrich von Handwerksmäfsigkeit erhalten konnte, wie denn auch in späterer Zeit, wo es sich nicht sowohl um äufsere Thätigkeit, als innere Begeisterung der Propheten handelte, jene Prophetenvereine verschwinden (s. o. S. 31). Da nun Amos an unserer Stelle sich gerade gegen die von dem Götzenpriester ausgesprochene Voraussetzung einer handwerksmäfsigen und selbstsüchtigen Miethlingsthätigkeit auf Seiten des Propheten verwahrt, so ist wahrscheinlich, dafs er hier von der Schaar jener Prophetenjünger sich sondern will, und dafs wir, mit Cyrill (z. d. St.: *ἐκεῖνο λέγων, ὡς οὔτε μὴν προφήτης ἦν, οὔτε μὴν προφήτου γέγονεν υἱὸς, κατὰ μαθητείαν δὲ πάντως ἦγουν κατὰ πνεῦμα, φημὶ, καθάπερ ἀμέλει καὶ Ἐλισσαιὲ τοῦ Ἠλίου*) und fast allen neueren Auslegern, den fraglichen Ausdruck durch: Prophetenschüler zu erklären haben. Dafs ein solcher sonst mit אֲחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים (2. Kön. 9, 1), oder mit אִישׁ אֶחָד מִ'ה (1. Kön. 20, 35) bezeichnet wird, worauf Knobel aufmerksam macht, scheint wenig erheblich, da im Ausdruck selbst nichts liegt, was jene Bedeutung unmöglich machte. Halten wir sie fest, so gäbe die Stelle einen Beleg dafür, dafs zur Zeit des Amos, wo eine neue Aera in der Entwicklung des Prophetismus begann, die Prophetenvereine, als ein veraltetes Institut, zur Aeufserlichkeit bereits herabgesunken waren. Uebrigens würde hier die Sohnschaft so gut, wie die Jüngerschaft, auf eine Prophetenthätigkeit hindeuten, die nicht sowohl von innerer, höherer Berufung, als von äufseren Verhältnissen ausgegangen wäre. Dagegen kann, wie einst dem Hirten Mose in der midianischen Wüste Jehova im flammenden Dornbusche sich offenbarte, so auch des Amos Berufung zum Prophetenamte beweisen, wie viel das Hirtenleben zur Pflege eines reinen und kräftigen Glaubens beiträgt, indem es vor der Berührung mit schlechten Sitten und Ansichten bewahrt, in der freien Natur die Abhängigkeit des Menschen von Gott recht fühlbar macht und durch die Einsamkeit Veranlassung giebt zu frommer Selbstbetrachtung, zur Vertiefung des Glaubens und zu einer durch äufsere Verhältnisse nicht ge-

hemmten freien Entfaltung des Geistes.[35]) Auch Amos erfuhr Aehnliches wie das, was Schiller der Jungfrau in den Mund legt:

„Denn der zu Moses auf des Horeb's Höhen
Im feur'gen Busch sich flammend niederliefs,
Und ihm befahl, vor Pharao zu stehen,
Der einst den frommen Knaben Isai's,
Den Hirten, sich zum Streiter ausersehen,
Der stets den Hirten gnädig sich bewies,
Er sprach zu mir aus dieses Baumes Zweigen:
Geh hin! — du sollst auf Erden für mich zeugen!"

Gerade in der hohen, frischen Begeisterung des schlichten Hirten stellt sich, wie oben (S. 33) bemerkt wurde, am schönsten der Character dieser Periode des Prophetismus dar, in welcher die Befähigung zu prophetischer Wirksamkeit nicht mehr auf einem äufseren Standesansehen und gewissen nach äufseren Regeln erlernten Kunstfertigkeiten, sondern auf dem freien, lebendigen Ergriffenseyn des Individuums vom göttlichen Geiste beruhte. Recht schön bemerkt Sebastian Münster zu Am. 1, 1 in Bezug auf den Stand unseres Propheten: „Amos cum esset pastor et homo plebeius et non filius prophetae subito et divino miraculo vocatus est in prophetarum ordinem, sicut et ex rudibus et illiteratis piscatoribus spiritus sanctus fecit Apostolos, qui verbum salutis annunciarent universo mundo, neglectis interim tot magnificis et doctis viris, qui erant in regno Israel. Unde discimus manum Dei potentem esse et

---

[35]) Vgl. hierüber die trefflichen Bemerkungen von Bertheau, zur Geschichte der Israel. S. 245 f. Ihnen gegenüber verdienen die Vermuthungen Bertholdt's (Einleitung, S. 1611 f.) keiner weiteren Berücksichtigung. Nach diesen müfste Amos „in seiner Jugend in solche günstige Umstände gekommen seyn, dafs er eine Bildung erhielt, die über seinen Stand war." Solche verkehrte Vorstellungen beruhen auf modernen Voraussetzungen, die das Wesen des Alterthums vollständig verkennen, in welchem das „en peu d'heures Dieu labeure" an den begeisterten Lehrern und Lenkern der Menge auf's Vollkommenste sich bewährte.

absque personarum acceptione" (vgl. auch 1. Kön. 19, 19 ff.; Mt. 4, 16. 21; 9, 9). Auf den Ruf des Herrn verliefs Amos seine Heerde und seine Sykomorenpflanzung und wandte sich, wie früher unter Jerobeam I. ein Prophet aus Juda (1. Kön. 13, 1 ff.), gerade nach Bethel, zu dem Hauptsitze des unreinen Jehovadienstes Ephraim's, um mit begeisterter Rede das gottvergessene Volk zu strafen und zu warnen. Bethel liegt von Jerusalem, ebenso wie Thekoa, aber in entgegengesetzter, nördlicher Richtung, etwas über 2 Meilen entfernt; die 8 Wegstunden dahin also konnte, um dort seine Mission zu erfüllen, der begeisterte Hirte, sobald die göttliche Berufung an ihn ergangen war, sofort in einem Zuge recht wohl zurücklegen.[36]) Was er dort gesprochen, ist später darzulegen und zu erklären; hier werde nur erwähnt, dafs der Priester Amazia den König Jerobeam gegen Amos, als einen staatsgefährlichen Menschen, wie es scheint, vergeblich, aufzureizen suchte; denn von einer königlichen Maafsregel gegen ihn meldet die Schrift des Amos nichts, sondern nur, dafs Amazia selbst ihm geboten habe, bei dem königlichen Heiligthume zu Bethel mit seinen rein theokratischen Grundsätzen zu schweigen und in sein Vaterland Juda zurückzukehren, wo für solche Ansichten ein gelegenerer Boden sey. Diese frivole und schnöde Weisung des verstockten Priesters konnte den kühnen, freimüthigen Mann nur zur Steigerung seiner Drohung gegen das entartete Reich auffordern (7, 10—17). Diese Ereignisse zu Bethel: die ersten strafenden Worte des Propheten, dann die Verfolgungen des Priesters und endlich die gesteigerte Drohung des Amos, scheinen in kürzester Zeit unmittelbar auf einander gefolgt zu seyn; dafs dann Amos nach Vollbringung seiner Sendung über die nahe gelegene Gränze Juda's und dann an seinen Wohnsitz

---

[36]) Eusebius und Hieronymus (Onomast., Art. *Βαιθήλ.*) geben die Entfernung Bethel's von Jerusalem zu 12 römischen Meilen an; Robinson (II, S. 342) legte sie zu Pferde in 3¼ Stunden zurück. Ueber die Entfernung Thekoa's von Jerusalem s. o. S. 42.

wieder zurückkehrte, liegt in der Natur der Sache, obgleich uns darüber nichts ausdrücklich berichtet wird; die Aufzeichnung seiner Reden ist die letzte That des Propheten, über welche ein zuverlässiges Zeugnifs, sein Buch selbst, uns vorliegt. Den Mangel an positiven Nachrichten hat, in Folge des Wunsches, in der Person des Amos einen Märtyrer mehr zu bekommen, die Phantasie späterer christlicher Jahrhunderte ergänzt. Die meist dem fingirten Dorotheus von Tyrus, dann, mit einigen Aenderungen, auch dem Epiphanius von Cypern zugeschriebene fabelhafte Erzählung über die Todesart und die Begräbnifsplätze der Propheten berichtet, dafs, nachdem der Priester Amazia den Amos häufig geschlagen und hinterlistig geschmäht, endlich Amazia's Sohn mit einer Keule ihn an der Schläfe tödlich verwundet habe; noch athmend sey der Prophet in sein Vaterland zurückgekehrt, hier aber nach zwei Tagen gestorben und zu seinen Vätern bestattet worden.[87])

---

[87]) Von einem Bischof Dorotheus von Tyrus, der zur Zeit Diocletian's gelebt hätte, wissen wir nichts, als was das Vorwort zu der obigen, ihm beigelegten Schrift aussagt. Nach diesem lebte er zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung in Verbannung, kehrte nach des Licinius und Diocletian Tod in seinen Sprengel zurück, fiel aber dann unter Julian als Märtyrer (vgl. Chron. pasch. ed. Dindorf, II, S. 121), nachdem er Aufzeichnungen verfafst hatte, *ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τῶν ὁ μαθητῶν τοῦ σωτῆρος ἱστόρησεν, καὶ ἐνθα ὁ καθεὶς τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων τὸν βίον ἐτέλεσεν*; mit diesen Worten giebt jenes Vorwort den ganzen Inhalt der Schrift an, von welcher dann sehr häufig nur der erste Theil, über die Propheten, oder der zweite, über die Apostel und Schüler Jesu, abgesondert verbreitet wurde. Dieses angeblich ursprünglich lateinisch geschriebene Werk will nun der Anonymus, welcher die uns unter dem Namen des Dorotheus bekannt gewordene Schrift verfafst hat, im Jahre, da der Bischof Johannes von Rom, zur Beseitigung des bekannten Schisma, nach Constantinopel kam, unter dem Consulate des Philoxenus und Probus, also im J. 525 n. Ch., von einem Presbyter Procopius erhalten und in's Griechische übersetzt haben. Höchst wahrscheinlich aber ist die Schrift damals erst und zwar ursprünglich in griechischer Sprache, vielleicht von jenem Presbyter Procopius, verfafst worden, um das Alter und die Würde

IV. Zeitalter des Amos und geschichtliche Umgebung, in welcher die Aussprüche des Amos entstanden.

Ueber das Zeitalter des Amos lassen die theils directen, theils indirecten Andeutungen seiner Schrift keinen Zweifel; in der That ist man auch im Ganzen von jeher dar-

---

der constantinopolitanischen Kirche, gegenüber der römischen, festzustellen. Um der Schrift gröfsere Autorität zu geben, liefs der Verfasser sie von einem Bischof und Märtyrer ursprünglich ausgehen, und vielleicht hat der damalige Patriarch von Constantinopel, Epiphanius, sie eigentlich veranlafst, woraus sich dann der Umstand erklären könnte, dafs man die Schrift aufser dem Dorotheus, auch dem Epiphanius von Cypern zuschrieb (vgl. Cave, hist. lit. I, p. 163 ff.; du Fresne in den Noten z. Chron. pasch.; ed. Dind., II, S. 264 f., 305 ff. und vorzüglich Oudin, commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, I, p. 1377—1394, wo sich das über die Geschichte der fraglichen Schrift aufklärende Material vollständig zusammengestellt findet). Auch unter dem Namen des Hippolytus findet sich in etwas abgekürzter Gestalt die Schrift über die Apostel und die 70 Schüler Jesu (vgl. S. Hippolyti episcopi et martyris opp. ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1716. I. appendix, p. 31 a u. p. 41 Anm.; vgl. chron. pasch. Dind. II, p. 140 f. Anm.), und in einem Cod. (s. a. a. O.) ist dieser die »synopsis vitae prophetarum« angehängt, in Bezug auf welche Fabricius a. a. O. bemerkt: »eandem ipsam cum ea, quam tom. 7. Biblioth. PP. habet inscriptam S. Dorotheo Episcopo Tyri, seu, ut placet aliis, Presbytero: quamque habet Epiphanii tom. II eidem inscriptam: sic antiqui ludunt ἐπιγραφαῖς.« In neuerer Zeit wurde die Schrift zuerst wieder bekannt gemacht durch die lateinische Uebersetzung des W. Musculus in der Ausgabe des Eusebius, Basel 1557, welche Uebersetzung dann in die verschiedenen biblioth. patrum überging (bibl. p. magna, III, p. 143—150; maxima, III, p. 421—429; nach Oudin, p. 1379, rührt die Version in den bibl. patr. von Jac. Faber her, welcher sie seiner Ausgabe des Sulp. Severus, Paris 1560, anhängte); den Theil der Schrift, welcher von den Propheten handelt, hat dann Petau in seiner Ausgabe des Epiphanius (II, p. 335—350) im griechischen Original herausgegeben, obwohl unter des Epiphanius Namen auch die folgenden Theile der Schrift, über die Apostel und Schüler Jesu vorkommen (vgl. Oudin, p. 1381 f.). Indem man sich nun der lateinischen Uebersetzung des Pseudodorotheus, wie sie die bibl. patr. darbieten, bediente, gerieth es ganz in Vergessenheit, dafs diese Schrift ursprünglich griechisch geschrieben ist, und man citirte sie oft neben dem griechischen Pseudepiphanius als eine von diesem

über einig gewesen, und dem, was in neuerer Zeit Credner (Joel, S. 53 ff.), Knobel (Prophetismus, II, S. 147 ff.) und Hitzig (kleine Propheten, S. 29) über diesen Gegenstand bemerkt haben, ist nichts Wesentliches beizufügen. Die Angabe der Ueberschrift, dafs Amos aufgetreten sey „in den Tagen Usia's, Königs von Juda und in den Tagen Jerobeam's, des Sohnes Joas, Königs von Israel", wird durch c. 7, 9 ff. bestätigt, wo der Prophet Jerobeam ausdrücklich nennt und von Amazia als Aufwiegler bei diesem

---

ganz verschiedene Schrift. Der griechische Urtext des Pseudodorotheus ist uns aber im Chron. paschale (Du Fresne, p. 146—161, 212, 214; Dindorf, I, p. 274—302, 399—403, und in den Select. ad Chron. pasch., du Fresne, p. 426—436; Dindorf, II, p. 120—140) erhalten, und aus der Vergleichung dieses Textes mit dem des Pseudepiphanius geht mit grofser Wahrscheinlichkeit hervor, dafs beide nur verschiedene Recensionen desselben Werkes bieten. Ueber die Schicksale des Amos, in dessen Geschichte beide Recensionen übrigens mehr, als gewöhnlich abweichen, heifst es bei dem letzteren: *Ἀμασίας δὲ ὁ ἱερεὺς τοῦ Βεθὴλ συχνῶς αὐτὸν τυμπανίσας, ἐνεδρᾳ αὐτὸν ἐλοιδόρει εἰς τέλος δὲ ἀνεῖλεν αὐτὸν ὁ υἱὸς Ἀμασίου, ἐν ῥοπάλῳ πλήξας αὐτὸν κατὰ τοῦ κροτάφου, ὅτι ἤλεγχεν αὐτὸν περὶ τῆς ἐνέδρας τῶν δύο δαμαλίων τῶν χρυσῶν· καὶ ἔτι ἐμπνέων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν, καὶ ἐτάφη ἐκεῖ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ.* Pseudodorotheus (chron. pasch. Dind. I, p. 277) berichtet: *» — — Ἀμεσσίας συχνῶς αὐτὸν ἐτυπάνισεν· τέλος ἀνεῖλεν αὐτὸν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ῥοπάλῳ πλήξας τὸν κρόταφον, καὶ ἔτι ἐμπνέων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ καὶ μεθ' ἡμέρας δύο ἀπέθανεν, καὶ ἐκεῖ ἐτάφη.* In der Uebersetzung der bibl. patr. („Hunc Amasias crebro verberavit et tandem filius eum clavo temporibus capitis percussis necavit. Spirans adhuc, in terram suam percussus venit, post duos vero dies mortuus ibique sepultus est") steht: „clavo" wohl nur aus Versehen für „clava" = *ῥόπαλον*; übrigens scheint aus einem solchen Versehen schon bei Isidor von Sevilla (de ortu et obitu patrum, Arev. V, 172), welcher sonst an die obigen griechischen Berichte sich anschliefst, die abweichende Auffassung der Todesart des Amos hervorgegangen zu seyn; Isidor sagt nämlich, indem er zugleich Amazia für den König Amazia, und dessen Sohn Usia für den Mörder des Amos hält: „— — quem Amazia rex frequenter plagis affecit; novissime Ozias, filius ejus, vecte per tempora transfixo crudeli modo necavit. Post haec semivivis evectus in terram suam, post aliquot dies dolore nimio vulneris animam cunctanter efflavit sepultusque est cum patribus suis."

Könige verklagt wird. Auch weist in die Zeit Jerobeam's, welcher nach 2. Kön. 14, 25, gemäfs der Verheifsung Jona's, des Sohnes Amithai's, und Vorgängers unseres Propheten, sein Reich von Hamath bis zum todten Meere erweitert hatte, die Stelle: Am. 6, 14, welche jene Gränzen von Ephraim voraussetzt, Am. 6, 2, wo Hamath als bereits erobert erscheint, und der überall in dem Buche angedeutete Zustand von Macht und Reichthum im nördlichen Reiche, vgl. z. B. 3, 15; 5, 11; 6, 1—7, 13; in die Zeit des Usia weist die 9, 12, vgl. 1, 12, vorausgesetzte Eroberung der edomitischen Hauptstadt Sela durch Usia's Vater, Amazia (2. Kön. 14, 7), und die 1, 6—8 und 6, 2 vorausgesetzte Zerstörung von Gath, einer der fünf Hauptstädte der Philister, welche nach 2. Chron. 26, 6 durch Usia erfolgte, weshalb denn Amos nur noch von einem „Reste" der Edomiter und Philister reden kann.[38]) Jerobeam II. bestieg den Thron im fünfzehnten Jahre der neunundzwanzigjährigen Regierung Amazia's, Königs von Juda, (825 v. Chr.) und

---

[38]) Dafs die Eroberung Gath's durch Hasael von Syrien (2. Kön. 12, 18), an welche Hitzig hier denkt, nicht nachhaltig genug war, um daraus das spätere Verschwinden der Stadt und das Schweigen des Amos von ihr zu erklären, geht schon daraus hervor, dafs eben Usia nach 2. Chr. 26, 6 wieder gegen sie zu Felde ziehen mufste. Allerdings werden an dieser Stelle neben Gath noch Asdod und Jabne als von Usia zerstört erwähnt, und Maurer zu Am. 1, 6 hat hierauf gegen die Ansicht, dafs um dieser Zerstörung willen Gath von Amos nicht genannt werde, den Einwand begründet, dafs er dann auch von Asdod hätte schweigen müssen. Aber einmal braucht man keineswegs nothwendig an eine gleichzeitige Eroberung jener Städte zu denken, dann wurde Asdod nach 2. Chr. 26, 6 nicht völlig zerstört, sondern, wie auch andere Districte Philistäa's, von Usia mit neuen Befestigungen versehen, wie es denn auch Jer. 25, 20 שְׁאֵרִית אַשְׁדּוֹד heifst. Gath dagegen schwindet in der That seit Usia völlig aus der Geschichte, und während wir Jos. 13, 3; 1. Sam. 5, 1 ff.; 6, 17; Richt. 3, 3 die fünf Philisterstaaten noch erwähnt finden, werden, wie bei Amos, auch bei Jer. 25, 20; Zeph. 2, 4; Sach. 9, 5 f. zwar noch die übrigen aufgeführt, Gath aber wird constant weggelassen. Micha (1, 10) erwähnt es nur einem, wahrscheinlich aus einem alten Liede (2. S. 1, 20) entlehnten, Wortspiele zu Liebe.

regierte 41 Jahre lang. Er herrschte mithin noch 14 bis 15 Jahre lang gleichzeitig mit Amazia und erlebte dann von Usia's zweiundfünfzigjähriger Regierung noch 27 Jahre. Diese Zeitbestimmungen ergeben sich aus den bestimmteren Angaben, welche 2. Kön. 14, 1. 2. 17. 23 enthalten sind, wogegen in der kürzeren Notiz 2. Kön. 15, 1 irrthümlich angegeben wird, Jerobeam habe 27 Jahre vor und 14 nach dem Regierungsantritt Usia's geherrscht, statt umgekehrt. Dafs nun die obige Zeitbestimmung der Ueberschrift die Aussprüche, auf welche sie sich bezieht, weder über die ganze Zeit der Regierung beider Könige (825—759), noch über die Zeit ausdehnen will, während welcher sie nebeneinander regierten (811—784), ergiebt sich theils aus der Schrift des Amos, welche sich um die Verkündigungen und Erlebnisse des Propheten zu Bethel zu einer festgeschlossenen Einheit zusammenreiht, theils aus der näheren Bestimmung der Ueberschrift selbst, dafs Amos „zwei Jahre vor dem Erdbeben" mit seinen Reden aufgetreten sey, wodurch diese auf einen bestimmten Zeitpunkt eingeschränkt werden. Dieses unter Usia vorgekommenen Erdbebens gedenkt auch Sacharja, 14, 5; die Hinweisung auf es kann aber uns zur genaueren Bestimmung des Zeitalters des Propheten nicht dienen: für die damalige Zeit, welche sich des Erdbebens noch erinnerte, konnte nach ihm die minder allgemein bekannte Zeit des Auftretens des Amos festgesetzt werden; für uns hat sich das Verhältnifs umgekehrt, uns ist die Zeit des Erdbebens die unbestimmtere geworden, und sie sowohl, wie die bestimmtere Angabe des Zeitalters des Propheten, haben wir nach den in den Reden des Amos selbst liegenden Andeutungen festzusetzen.[39]) Glücklicherweise fehlt es an solchen

[39]) Von der Ansicht ausgehend, dafs dergleichen physische Ereignisse stets Sündenstrafen seyen, haben jüdische und ältere christliche Ausleger die Zeit jenes Erdbebens festzustellen versucht. Ein entsprechendes Vergehen fand man nämlich in dem 2. Chr. 26, 16 ff. (vgl. 2. Kön. 15, 5) erwähnten Versuche des Usia, im Tempel in eigner Person das Opfer darzubringen, und häufte zur Strafe des Aussatzes, welche nach der angeführten Stelle den vermessenen König traf, noch die des Erdbebens. So

nicht. Die Bestimmtheit nämlich, mit welcher Amos dem Reiche Jerobeam's, trotz dessen damals noch blühender Macht, den

---

finden wir es schon bei Josephus a. i. IX, 10 : *Μεταξὺ δὲ σεισμὸς ἐκλόνησε τὴν γῆν μέγας, καὶ διαστάντος τοῦ ναοῦ ψέγγος ἡλίου λαμπρὸν ἐξέλαμψε, καὶ τῇ τοῦ βασιλέως ὄψει προσέπεσεν, ὡς τῷ μὲν εὐθέως λέπραν ἐπιδραμεῖν· πρὸ δὲ τῆς πόλεως πρὸς τῇ καλουμένῃ ἐρωγῇ, τοῦ ὄρους ἀποῤῥαγῆναι τὸ ἥμισυ τοῦ κατὰ τὴν δυσμήν, καὶ κυκλισθὲν τέσσαρας σταδίους ἐπὶ τὸ ἀνατολικὸν ὄρος στῆναι, ὡς τάς τε παρόδους ἐμφραγῆναι καὶ τοὺς παραδείσους τοὺς βασιλικούς.* Die in diesen Worten enthaltene Schilderung von den unerhörten Wirkungen dieses Erdbebens ist offenbar aus Sach. c. 14 hervorgegangen, indem die hier, v. 4, verkündigte künftige Metamorphose des Oelberges mit dem v. 5 erwähnten Erdbeben unter Usia combinirt wird; vgl. Faber, Beobachtungen über den Orient, I, S. 192 f. Auf dieselbe Weise fafst die Veranlassung des Erdbebens Hieronymus z. d. St. auf : »Hic est autem Ozias — —, qui indebitum sibi sacerdotium vindicare conatus, lepra percussus in fronte est, quando iram Dei non solum poena eius, qui sacrilegus fuit; sed et terrae motus ostendit, quem Hebraei tunc accidisse commemorant.« Da nun aber zwei Jahre vor diesem Erdbeben, zur Zeit, da Amos auftrat, Jerobeam II. noch am Leben war, Usia nach ihm noch 25 Jahre regierte, Jotham, Usia's Sohn, sobald sein Vater mit dem Aussatz befallen ward, die Mitregentschaft antrat, und gleichwohl beim Tode seines Vaters erst 25 Jahre alt war, mithin als höchstens zweijähriges Kind Mitregent geworden seyn müfste : so verwickelt sich jene auf dogmatischen Voraussetzungen beruhende Annahme über die Veranlassung jenes Erdbebens, welcher übrigens noch Harenberg (introductio, §. VIII) beipflichtet, mit den geschichtlichen Angaben des A. T. in unauflösliche Widersprüche, welche sich noch bedeutend vermehren durch die Ansicht Jarchi's u. A., es sey dies Erdbeben identisch mit jener Erschütterung des Tempels, welche Jesaia c. 6, als die seine Prophetenweihe begründende Theophanie begleitend, erwähnt, und welche er in's Todesjahr des Usia verlegt. Nicht einmal die Annahme, dafs Jes. 6, 1 nicht von dem natürlichen, sondern von dem bürgerlichen Tode des Usia die Rede sey, d. h. von seinem Abtreten von der Regierung, kann nach dem, was oben über das Alter Jotham's angeführt wurde, diese Schwierigkeiten heben; übrigens scheint diese Annahme schon im Targum des Jonathan zu Jes. 6, 1 zu liegen, wo das Hebräische בִּשְׁנַת־מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ wiedergegeben wird durch : בְּשַׁתָּא דְאִתְנְגַע בֵּהּ מַלְכָּא עֻזִּיָּה »im Jahre, in welchem (vom Aussatz) getroffen wurde der König Usia.« Schon Aben Esra (zu Am. 1, 1) bemerkt, dafs jene Bestimmungen der Zeit des Erdbebens in der heiligen Schrift nicht begründet seyen, sondern auf unzuverlässigen Traditionen beruhen.

Untergang ankündigt, läfst erwarten, dafs er bestimmte Anzeichen eines baldigen Verfalles werde gekannt haben. Dafs er diesen Untergang von einer feindlichen Kriegsmacht erwartet, deutet er öfter an (z. B. 4, 2 f.; 7, 9. 17), und auch die Seite, von welcher her das feindliche Eindringen droht, wird bestimmt bezeichnet, wenn 1, 5 Wegführung nach Kir, 5, 27 Wegführung über Damascus hinaus angedroht wird, wenn es 6, 14 heifst, dafs das feindliche Volk die Ephraimiten drängen werde von Hamath an bis zum todten Meere, und 6, 2 Kalne, d. i. Ktesiphon am Tigris, als bereits gefallen aufgeführt wird. Es ist nach diesen Andeutungen gewifs, dafs Amos, wenn er sie auch nicht ausdrücklich nennt, an die Assyrer dachte, und da diese um das Jahr 770 zuerst im nördlichen Reiche einfielen (2. Kön. 15, 19), zur Zeit, da Amos auftrat, aber bereits Verderben drohend im Hintergrunde standen, so mufs der Prophet mit seinen Aussprüchen gegen Ende der Regierung Jerobeam's II., also um das Jahr 790 v. Chr. hervorgetreten seyn.[40])

Wie die Reden und die Schrift des Amos die vorliegende Gestalt gewinnen konnten, ist nicht zu begreifen, wenn man sie nur als Product der zur Zeit seines Auftretens waltenden geschichtlichen Verhältnisse betrachtet; vielmehr mufs man, als einen weiteren, bedeutsamen Factor, die Abhängigkeit unseres Propheten von seinem Vorgänger Joel mit in Anschlag bringen. Joel's Schrift stand nämlich, als die einzige, oder doch bedeutendste, welche aus der Periode jenes ältesten, gewaltigen Prophetismus übrig geblieben war, bei allen gläubigen Israeliten im höchsten Ansehen, wie dies der Umstand

[40]) Hiermit stimmt es im Ganzen überein, wenn jüdische Erklärer, freilich in Folge einer sonst höchst verkehrten Berechnung, als Anfangspunkt jener 65 Jahre, welche nach Jes. 7, 8 bis zum Exil Ephraim's verstreichen sollen, die Verkündigung des Amos betrachten. Rechnen wir nämlich von dem Jahre jenes Exils, 722, 65 Jahre zurück, so ergiebt sich das Jahr 787 als die Zeit, in welcher Amos auftrat; vgl. Gesenius, Jesaia, I, S. 285 und Aben Esra zu Am. 1, 1.

beweist, dafs fast alle späteren Propheten auf sie bestimmte Rücksicht nehmen (vgl. Amos 1, 2 mit Joel 4, 16; Am. 1, 6 u. 9 mit Jo. 4, 2—7; Am. 9, 13 mit Jo. 4, 18; Sacharja 9, 11 mit Jo. 4, 1; Sach. 9, 13 mit Jo. 4, 6; Micha 3, 11 mit Jo. 2, 27; 4, 17; Sacharja 14, 8 mit Jo. 4, 18; Jeremia 25, 30 mit Jo. 4, 16; Jer. 49, 14 u. 17 mit Jo. 4, 9 u. 19; Hesekiel 29, 9 mit Jo. 4, 19 u. 17; Hes. 32, 7 f. mit Jo. 3, 3; Hes. 47, 1—12 mit Jo. 4, 18; Obadia 15 mit Jo. 2, 1; Ob. 17 mit Jo. 3, 5: Jesaia 63, 2 mit Jo. 4, 14, und im Allgemeinen: Credner's gründliche Erörterung über das Verhältnifs Joel's zu Amos und späteren Propheten im Comm. zu Joel, S. 52—86). Gleichwohl hatten sich zu Amos Zeit die geschichtlichen Verhältnisse so verändert, dafs an eine Erfüllung der Verheifsungen Joel's nicht wohl gedacht werden konnte. In Folge hiervon gaben Einige den Glauben an die prophetischen Verkündigungen ganz auf, Andere hielten an ihrem Buchstaben, zum Trotz den veränderten Umständen, in blinder Hartnäckigkeit fest. Jenen gegenüber mufste Amos die fortwährende Gültigkeit der Aussprüche seines Vorgängers behaupten und beweisen, wie er denn seine Verkündigung geradezu mit einem Ausspruche Joel's eröffnet und mit der Versicherung, dafs Jehova dies sein Wort nicht zurücknehmen werde (Am. 1, 2 ff. vgl. mit Jo. 4, 16); diesen gegenüber hatte er zu zeigen, wie, nach Maafsgabe der modificirten geschichtlichen Voraussetzungen, auch die Verkündigungen Joel's Modificationen erleiden müfsten.

Joel war durch eine Heuschreckenverwüstung, welche die Umgegend von Jerusalem verwüstet hatte, zu seinem Ausspruche veranlafst worden. Wie jenes Unglück Juda allein betroffen hatte, so nimmt auch der Prophet auf dieses Reich ausschliefslich Rücksicht, ohne Ephraim nur zu berühren, und führt daher nur die Feinde an, welche sich damals gegen Juda vergangen, die Aegypter, Edomiter, Philister und Phönicier. Auf der andern Seite war der, unter des Hohenpriesters Jojada Vormundschaft schon an sich befriedigende, religiöse Zustand von Juda durch die so furchtbar drohende und durch Jehova's Gnade so

wunderbar abgewandte Noth zu einer so innigen Hingebung des israelitischen Volkes an Jehova gesteigert worden, dafs Joel die kühne Hoffnung wagte, es werde, wenn diese Erhebung des Volkes dauere, sofort die selige Zeit der vollständigsten Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke eintreten, und wie der Verderben drohende Heuschreckenschwarm plötzlich vertilgt worden war, so werde Jehova's Wundermacht auch die Feinde seines Volkes vernichten.

Zur Zeit des Amos hatten sich diese Verhältnisse wesentlich geändert. Was zunächst den religiösen Zustand von Juda anlangt, so hatte schon Joas, sobald er zur Mündigkeit gelangt war, den Götzendienst wieder begünstigt.[41]) Amazia und Usia (2. Kön. 14, 3; 15, 3) erwarben sich zwar den Ruhm gottesfürchtiger Herrscher; doch war unter letzterem, vielleicht weil unter ihm mit der äufseren Macht auch sittlicher Leichtsinn und unfrommes Trotzen auf die eigne Kraft wuchs, der religiöse Zustand keineswegs durchaus befriedigend, weshalb Amos selbst über Verachtung der göttlichen Gebote und Hinneigung zum Götzendienst in Juda klagen mufs (Am. 2, 4; vgl. 5, 5; 8, 14).

Lag ferner jedem Israeliten bei dem Gedanken an eine künftige glücklichere Zeit der Wunsch nahe, dafs dann der jetzt in zwei Reiche zersplitterte Bruderbund wieder vereinigt werden möge, und konnte darum auch der fromme Judäer die Ephraimiten nicht unberücksichtigt lassen, weil sie, wenn auch abgefallene Brüder, doch immer Brüder waren, zumal auch unter ihnen sich immer noch solche befanden, die treu an Jehova festhielten: so war diese Rücksicht auf Ephraim, welche Joel nur aus besonderer Veranlassung unterliefs, dem Amos durch besondere Verhältnisse recht nahe gelegt. Nachdem die Ausbrüche des aus dem Abfalle der zehn Stämme nothwendig

---

[41]) Wenn nicht der Chronist, 2. Chr. 24, 17, hier, und vielleicht auch ähnlich bei Amazia und Usia, auf ein solches Verschulden des Königs, von welchem die Bücher der Könige nichts wissen, aus seinem gewaltsamen Tode nur geschlossen hat.

sich ergebenden ersten eifersüchtigen Hasses zwischen beiden Reichen vorüber waren (1. Kön. 12, 18. 20 ff.; 14, 30; 15, 6. 16 ff.), war ihr Verhältnifs im Ganzen ein freundliches. Selbst der fromme Josaphat hielt Frieden mit Ephraim (1. Kön. 22, 45) und unterstützte Ahab im Kriege gegen die damascenischen Syrer (1. Kön. 22, 4), Joram im Kriege gegen Moab (2. Kön. 3, 7 ff.). Noch inniger wurde die Verbindung beider Reiche dadurch, dafs Josaphat's Sohn, Joram von Juda, die Tochter Ahab's, Athalja, heirathete (2. Kön. 8, 18), worauf Joram's Sohn und Nachfolger, Ahasja, abermals als Verbündeter Ephraim's gegen Damascus auftritt (2. Kön. 8, 28 f.). Zu Amos Zeit aber hatten sich diese friedlichen Verhältnisse geändert. Amazia nämlich, auf seine Siege über Edom trotzend, hatte sich mit dem ritterlichen Joas, dem Könige des übermächtigen nördlichen Reiches, in einen verwegenen Kampf eingelassen, in Folge dessen Joas den König von Juda gefangen nahm, die Mauer von Jerusalem theilweise schleifte und den Tempel plünderte (2. Kön 14, 8—14). Schon damals hatte Joas die Herausforderung Amazia's ein Erheben der Dornhecke zur Ceder des Libanon genannt (a. a. O. v. 9), und diese übermüthige Verachtung gegen das kleinere Juda mochte, auch als Usia des letzteren Macht gehoben hatte, noch herrschender Ton in Ephraim seyn, dessen Gränzen Jerobeam II. zu einer seit David's Zeit unerhörten Ausdehnung erweitert hatte. So war der Rifs zwischen den beiden Bruderreichen seit Joel's Zeit bedeutend gewachsen. Mit der politischen Macht wuchs aber im nördlichen Reiche zugleich das Interesse an dem durch politische Gründe empfohlenen Götzendienst. Um das die Selbstständigkeit des nördlichen Reiches gefährdende Interesse an dem Tempel zu Jerusalem aufzuheben (1. Kön. 12, 26 f.), hatte sogleich Jerobeam I. für Ephraim, im Norden des Reiches zu Dan und im Süden zu Bethel, eigne Heiligthümer gegründet, in welchen Jehova unter dem Bilde eines Stiers verehrt wurde. Schon in der Wüste hatte das Volk diesem aus dem ägyptischen Stierdienste stammenden unreinen Jehovacultus sich hingegeben (Ex. 32, 4), und auch dem Jerobeam war er wohl durch seinen

Aufenthalt in Aegypten nahe gelegt worden. Alle Könige des nördlichen Reiches, mit Ausnahme von Hosea (2. Kön. 17, 2) hingen, wie die Bücher der Könige ausdrücklich bemerken (1. Kön. 15, 26. 34; 16, 7. 13. 19. 26. 31—33; 22, 53 f.; 2. Kön. 3, 2; 10, 29; 13, 2. 11; 14, 24; 15, 9. 18. 24. 28; nur bei dem Berichte von der kurzen Regierung Sallum's fehlt die Bemerkung), dem von Jerobeam eingeführten Cultus an. In der Dynastie Jehu's, welcher, mit fanatischer Begeisterung für diesen Cultus, den unter Ahab eingerissenen phönicischen Baalsdienst ausrottete, nahm er einen neuen Aufschwung; und so erscheint auch unter Jerobeam II. das Heiligthum zu Bethel als Sitz des eigentlich legitimen Cultus (Am. 7, 13), neben Bethel wird namentlich noch Gilgal (4, 4; 5, 5), gelegentlich auch das unserm Propheten zu fern liegende Dan (8, 14), als Sitz dieses Cultus erwähnt. Obgleich nun diese sinnliche Verehrung Jehova's den Culten der benachbarten Heidenvölker sich entgegensetzte (2. Kön. 10, 18 f.), und auch von den Büchern der Könige als minder strafbar, denn diese, betrachtet wird (2. Kön. 3, 2 f.) : so war sie doch, da sie einmal Jehova aus der Sphäre reiner Geistigkeit in das Natürliche herabzog, mit heidnischem Götzendienst verwandt, und wir sehen daher diesen bei jeder günstigen Gelegenheit in Ephraim eindringen. Durch Isebel war unter Ahab der sidonische Baals- und Ascherencultus der eigentlich herrschende geworden (1. Kön. 16, 31—33), Jehu hatte ihn zwar wieder unterdrückt; aber schon unter dessen Sohne, Joahas, tauchte er wieder hervor (2. Kön. 13, 6), und auch unter Jerobeam II. zeigen sich Spuren ausländischen Götzendienstes (s. d. Comment. zu Am. 4, 3). Mit der Geistigkeit des reinen Jehovacultus ging nun aber auch dessen heiliger Ernst und ethische Energie verloren, und sittliche Schlaffheit und ein in Sinnlichkeit versunkenes Leben mufste in Ephraim nothwendig einreifsen (Am. 2, 7. 8; 4, 1; 6, 4—6). War nun die einmüthige Vereinigung der getrennten Brüder um den reinen Jehovaglauben ein wesentlicher Zug in dem Bilde der glücklicheren Zukunft, so waren die Propheten, so lange nur noch Hoffnung blieb zur Bekehrung des abgefallenen

Reiches, mit ihrer Wirksamkeit vorzüglich nach Ephraim gewiesen, um die Verirrten von dem Wege, der von jenem Ziele so weit abführte, zurückzurufen.[42])

Von den auswärtigen Feinden, welche Joel bedroht hatte, braucht Amos die Aegypter[43]) nicht zu berücksichtigen. Die Eroberung und Plünderung Jerusalems durch Sisak (1. Kön. 14, 25 f.), welche Joel zu seiner Drohung veranlafst hatte, war bereits in zu fernen Hintergrund zurückgetreten, und seit der Zeit waren neue Feindseligkeiten nicht vorgekommen, ja vielleicht setzten schon die Israeliten, bei dem drohenden Heranrücken der Assyrer, auf die Aegypter, als die natürlichen Gegner jener Macht, zum Theil ihr Vertrauen. Dagegen war gegen Ende der Regierung des Joas (2. Kön. 12, 18 ff.) ein zu Joel's Zeit in Juda noch unbekannter neuer Feind hervorgetreten, die damascenischen Syrer. Ueber sie, wie über die Philister, möge gleich hier eine weitläufigere Erörterung stehen, soweit sie zum Verständnifs der Stelle nöthig ist, an welcher Amos über den Ursprung dieser Völker eine eigenthümliche, interessante und wichtige Notiz giebt (Am. 9, 7).

Das Reich der damascenischen Syrer wird Am. 1, 3 speciell nach seiner Hauptstadt דַּמֶּשֶׂק, dann (v. 5) nach dem gröfseren Ganzen, wozu es gehörte, אֲרָם genannt; der vollständige Name אֲרָם דַּמֶּשֶׂק findet sich 2. Sam. 8, 5; 1. Chr. 18, 5. Der Name אֲרָם bezeichnet im A. T. das gesammte Land und Volk, welches nördlich von dem Taurus, östlich von dem Tigris, südlich von der arabischen Wüste und westlich vom mittelländischen Meere begränzt wurde; ausgenommen den von den Philistern und Phöniciern bewohnten Küstenstrich, die von den Israeliten und von ihren nächsten Stammverwandten, den Edomitern, Ammonitern und Moabitern, bewohnten Länder. Dies weite Bereich wurde theils nach natürlichen Gränzen, wie אֲרָם נַהֲרַיִם, Aram der beiden Ströme, d. i. Mesopotamien, theils

---

[42]) Vgl. Bertheau, Abhandl. zur Gesch. S. 327—333.

[43]) Vgl. Credner, Joel, S. 42 und 78 f.

nach eigenen Reichen, die sich um ihre Hauptstädte concentrirten, wie אֲרַם־נַהֲרַיִם, אֲרַם־צוֹבָה u. s. w., in kleinere Bezirke getheilt.[44]) Dafs die Aramäer mit den Israeliten verwandt

---

[44]) Den griechischen Schriftstellern der ältern Zeit war dieser Name nicht fremd, wie die Ἀρίμοι des Homer (Il. II, 783) und Hesiod (Theog. 304) beweisen. Zu Strabo's Zeit dagegen hatte der Name Συρία und Σύρος den alten Namen schon so sehr verdrängt, dafs die Erklärer der alten Dichter über die Bedeutung des Namens Ἄριμοι schwankten, wenn auch einige ihn auf die Syrer bezogen (vgl. Strabo, XIII, 4, §. 6: οἱ δὲ τοὺς Σύρους Ἀρίμους δέχουσι, οὓς τῶν Ἀραμαίους λέγουσι, nämlich die Aramäer selbst nannten sie so, denn von den classischen Schriftstellern späterer Zeit wird, mit Ausnahme Strabo's, der Name von den Syrern nicht gebraucht; er selbst sagt in dieser Rücksicht p. 42: τοὺς γὰρ ὑφ' ἡμῶν Σύρους καλουμένους ὑπ' αὐτῶν τῶν Σύρων Ἀραμαίους καὶ Ἀραμαίους καλεῖσθαι. Vgl. Jos. a. i. I, 6, 4: Ἀραμαίους δὲ Ἄραμος ἴσχεν, οὓς Ἕλληνες Σύρους προσαγορεύουσιν). Strabo selbst mufs, um jene Beziehung zu rechtfertigen, eine weitläufigere Erklärung geben (XVI, 4, 27): λέγει δὲ καὶ τοὺς Ἀρίμους ὁ ποιητής, οὓς φήσιν Ποσειδώνιος δέχεσθαι δεῖν, μὴ τόπον τινὰ τῆς Συρίας, ἢ τῆς Κιλικίας, ἢ ἄλλης τινὸς γῆς· ἀλλὰ τὴν Συρίαν αὐτήν. Ἀριμαῖοι γὰρ οἱ ἐν αὐτῇ. Τάχα δ' οἱ Ἕλληνες Ἀραμαίους ἐκάλουν, ἢ Ἀρίμους. Diese Namensänderung hat wahrscheinlich darin ihren Grund, dafs, als die Griechen Aram und die daranstofsenden Küstenländer des mittelländischen Meeres etwas näher kennen lernten, diese sämmtlichen Länder sich unter der Herrschaft, oder doch unter dem Einflusse Assyriens befanden und daher von den Griechen mit dem allgemeinen Namen: Ἀσσυρία bezeichnet wurden, welchen sie nachher in Συρία verkürzten, wie dies Herodot (VII, 63: οὗτοι [Ἀσσύριοι] δὲ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν) und Justin (I, 2: „Imperium Assyrii, qui postea Syri dicti sunt, mille trecentis annis tenuere") ausdrücklich bemerken. So konnte es denn kommen, dafs einerseits bei Homer und Hesiod, als Schriftstellern, welche der Verbreitung der Assyrer nach Westasien vorausgingen, der Name Syrer sich noch gar nicht findet, andererseits bei späteren Schriftstellern der alte Name: Aramäer, gar nicht mehr verstanden (vgl. Bochart, Phaleg et Can. p. 78 über die Verwechselung der Scythen und Aramäer bei Plinius, hist. nat. 6, c. 17) und der neue Name, Syrer, mit Assyrer beständig verwechselt wird, vgl. Virgil, Georg. II, 465; Silius, XI, 41; Cicero, Tusc. V, 35; Nonnus, Dionys. XL, 19; und über diese Entstehung des Namens Syrien vorzüglich Selden, de diis Syris, c. 1; Hoffmann, gramm Syr. p. 2 f.; über andere Ableitungen Winer, Realw. II, S. 644, Anm. Der Name Syrien wird nun bei den classischen Schriftstellern

waren, wird theils, namentlich in Bezug auf die Mesopotamier, ausdrücklich bemerkt (Gen. 22, 20 ff.; 25, 10; 28, 2; vgl. den

---

ungefähr in demselben Umfange gebraucht, wie der Name אֲרָם, nur dafs bei jenen, in Folge ihrer geringeren Bekanntschaft mit dem Lande, der Begriff etwas schwankend ist. Am weitesten fafst ihn, nach dem Vorgange von Mela (I, 11), Plinius, wenn er (V, 13) sagt: „Syria quondam terrarum maxima et pluribus distincta nominibus. Namque Palaestina vocabatur, qua contingit Arabes, et Judaea et Coele, dein Phoenice, et qua recedit latus, Damascena, ac magis etiamnum meridiana Babylonia. Et eadem Mesopotamia inter Euphratem et Tigrim, quoque transit Taurum, Sophene, citra vero etiam Comagene, et ultra Armeniam Adiabene, Assyria ante dicta, et ubi Ciliciam attingit, Antiochia.“ Plinius dehnt also den Namen noch nördlich über Klein- und Grofsarmenien, östlich über Assyrien aus, Strabo (lib. XVI) giebt sogar, weil die Cappadocier auch *Λευκόσυροι* heifsen, als äufserste Nordgränze Syriens den Pontus Euxinus an, sonst aber fafst er den Begriff schärfer, indem er (a. a. O.) sagt: *ἡ Συρία πρὸς ἄρκτον μὲν ἀφώρισται τῇ Κιλικίᾳ καὶ τῷ Ἀμάνῳ, — — πρὸς ἕω δὲ τῷ Εὐφράτῃ καὶ τοῖς ἐντὸς τοῦ Εὐφράτου Σωφηναῖς Ἀραψί, πρὸς δὲ νότον τῇ εὐδαίμονι Ἀραβίᾳ καὶ τῇ Αἰγύπτῳ, πρὸς δύσιν δὲ τῷ Αἰγυπτιακῷ πελάγει μέχρι Ἰσσοῦ*; und weiterhin unterscheidet endlich auch er wieder (lib. II) von diesem Syrien noch Phönicien, und Ptolmäus behandelt Palästina in einem besondern Abschnitte (vgl. Cellarius, notitia orb. ant. II, S. 398 ff.; Winer, Realw. II, S. 645; bei Forbiger, Handbuch der alten Geogr. S. 638, ist weder im Texte der engere, noch in Anm. 67 der weitere Begriff von Syrien scharf gefafst, und namentlich ist es falsch, wenn behauptet wird, dafs jener dem heutigen Soristan, dieser dem alten אֲרָם entspreche). Aber auch in dieser schärfsten Begränzung war der Begriff noch weit genug, um, wie bei אֲרָם, besondere Bestimmungen einzelner Districte nöthig zu machen, die wir dann auch, abgesehen von Plinius und Mela (a. d. a. O. O.), von Strabo und Ptolmäus aufgezählt finden. Die oben berührte Verwechselung zwischen Syrien und Assyrien mag die Ursache seyn, dafs die syrischen Schriftsteller des Mittelalters ܐܬܘܪ auch von Assyrien brauchen (vgl. Michaelis, lex. syr. Cast. zu ܐܬܘܪ, und spicil. II, p. 119 ff.); dagegen wird im alten Testamente אֲרָם nie über den Tigris hinaus ausgedehnt und von Assyrien stets wohl unterschieden (vgl. Michaelis a. a. O., suppl. zu dem Worte אֲרָם und dagegen Gesenius zu Jes. 9, 11 und thes. unter אֲרָם). Merkwürdig ist, dafs die syrische Uebersetzung selten, wie Am. 1, 5, אֲרָם durch ܐܬܘܪ wiedergiebt, meist setzt sie dafür ܐܬܘܪ; im neuen Testament

Völkerkatalog über die Abkunft der Semiten, Gen. 10, 22 ff.), theils geht es indirect aus der Verwandtschaft der Sprachen hervor, welche nach den Zeugnissen des alten Testaments in ältester Zeit nicht geringer war, als sie jetzt zwischen dem Aramäischen und Hebräischen ist. Diese Verwandtschaft zeigt sich nicht blofs in dem Namen, welchen die mesopotamischen Aramäer einem uralten Denkmale beilegten (Gen. 31, 47), sondern auch die alten Könige von Damascus führen Namen, welche entweder von ganz hebräischer Form, oder doch aus dem Hebräischen erklärlich sind, wie הֲדַדְעֶזֶר, בֶּן־הֲדַד, רְזוֹן, רְצִין, טָבְאֵל, טַבְרִמּוֹן. Zu Hiskia's Zeit (714 v. Chr.) verstanden zwar nur die gebildeten Israeliten, nicht das gemeine Volk, aramäisch (Jes. 36, 11)[45]; aber nachdem durch das Exil eine innigere und dauernde Verbindung zwischen den Israeliten und ihren östlicheren Stammverwandten herbeigeführt war, eigneten sich jene die für sie leicht zu erlernende aramäische Sprache so vollständig an, dafs nicht allein zwischen dem nach dem Exil wiederhergestellten Staate und der persischen Regierung die amtliche Correspondenz in dieser Sprache geführt

---

wird »Syrisch« nur einmal (Luc. IV, 27) durch ܐܘܪܝܐ, sonst immer durch ܣܘܪܝܐ ausgedrückt, und ܐܘܪܝܐ ist eine Bezeichnung des Heidnischen geworden, wahrscheinlich in Folge der Gen. 31, 19; 35, 2 ff. vorkommenden Erwähnung aramäischen Götzendienstes.

[45]) Dafs die Assyrer aramäisch verstehen und ihre Hofämter aramäische Namen tragen (vgl. רַבְשָׁקֵה, רַבְסָרִים 2. Kön. 18, 17), rührt nicht, wie Hartmann (Aufklärungen über Asien, I, 34) will, daher, »dafs die Aramäer ursprünglich in Armenien gewohnt haben, aber schon in den allerältesten Zeiten über den Tiger gewandert sind und zugleich mit ihrem Namen auch ihre Sprache über den gröfsten Theil von Asien verbreitet haben«; vielmehr, wie Hitzig (zu Jes. 36, 11) bemerkt, daher, dafs die Assyrer die Aramäer sich unterwarfen, die gebildetere Sprache der Besiegten aber, wie dies öfter geschehen ist, die assyrische Sprache »übermeisterte« und namentlich Hofsprache in Assyrien ward. Die assyrischen Eigennamen sind daher, ganz anders, wie die oben angeführten aramäischen Königsnamen, fortwährend unsemitisch, vgl. Sanherib, Tartan, entsprechend dem persischen: سنی‌کریب, تارتن.

werden konnte, vgl. Esr. 4, 7 ff.; 17 ff.; 6, 2 ff., sondern auch das Aramäische das Hebräische nach und nach ganz verdrängte. Bringen wir diese nahe Verwandtschaft der Israeliten und Aramäer mit der Thatsache in Verbindung, dafs jene in ihre späteren Wohnsitze eingewandert waren, so werden wir schon hierdurch genöthigt, anzunehmen, dafs auch die Aramäer Eingewanderte sind und mit den Hebräern ursprünglich ungefähr denselben Wohnsitz hatten.

Der Wohnsitz nun, von welchem die Wanderung der Hebräer ausging, ist nach Gen. 11, 10 ff. die zwischen Armenien und Assyrien gelegene Landschaft Arrapachitis (vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel I, S. 333), wie denn auch Ararat (8, 5), der Name des Landes, von welchem durch Noah die zweite Gründung des Menschengeschlechtes ausging, nach der fast einstimmigen Deutung der alten Uebersetzer und Erklärer Armenien bezeichnet. Was auf diese Weise rücksichtlich des Ursprunges der Aramäer von vorn herein vermuthet werden mufs, erhält durch äufsere Haltpunkte und positive Angaben seine Bestätigung. Zunächst bemerkt Strabo, I, 2, S. 41 f.: *τὸ τῶν Ἀρμενίων ἔθνος καὶ τὸ τῶν Σύρων καὶ τῶν Ἀράβων πολλὴν ὁμωφυλίαν ἐμφαίνει κατά τε τὴν διάλεκτον* (worin er sich übrigens nach dem unten Anzugebenden irrte), *καὶ τοὺς βίους, καὶ τοὺς τῶν σωμάτων χαρακτῆρας*; und die armenische Stammsage selbst führt, als sechstes Glied nach Haik, dem eigentlichen Stammvater der Armenier, und als zehntes Glied nach Japhet, in der Reihe der armenischen Könige Aram auf (vgl. Schröder, thes. ling. arm. p. 8). Auf ähnliche Weise ist Abraham, der Führer der hebräischen Auswanderung, der zehnte nach Sem, und so scheint, nach der Weise solcher mythischen Genealogieen, in jener Sage der Sinn zu liegen, dafs, gleichzeitig mit den Hebräern, die Aramäer von Armenien ausgingen. Ferner unterstützt die grofse Aehnlichkeit der Namen die Annahme einer Verwandtschaft der Völker, und endlich wird Amos 9, 7 ausdrücklich gesagt, dafs die Aramäer eingewandert seyen und zwar von קִיר. Am nächsten liegt offenbar, unter קִיר die Gegend um den Flufs *Κύρος*

in Iberien, nahe an der Nordgränze Armeniens, jetzt Kûr genannt, zu verstehen, welcher, mit dem Araxes vereint, in das caspische Meer fliefst, und dessen Umgegend auch jetzt noch nach ihm benannt wird. Nun wird aber 2. Kön. 16, 9 erzählt, dafs Thiglath-Pilesser die damascenischen Syrer nach קִיר verpflanzt habe. Hieraus geht allerdings hervor, dafs קִיר eine assyrische Provinz war, und da Armenien, als der assyrischen Herrschaft unterworfen, nirgends ausdrücklich erwähnt, קִיר aber Jes. 22, 5. 6 neben עֵילָם genannt wird, als ein Land, welches dem Sanherib Truppen stellte, so haben viele vorgezogen, mit Bochart (a. a. O. S. 295, auch Josephus a. i. 9, 13, 1 sagt schon von Thiglath-Pilesser: *τοὺς δὲ Δαμασκηνοὺς ἀπῴκισεν εἰς τὴν ἄνω Μηδίαν*) קִיר auf die medischen Orte *Κυρήνα*, *Καρίνη* (Ptolm. VI, 2) zu beziehen und darunter Medien zu verstehen (Vitringa zu Jes. 22, 6; Hesse, de rebus Assyriorum, Vratisl. 1837, S. 19 f.; Knobel, Prophetismus, II, S. 108, Anm.; in seinem Commentar zu Jes. 22, 6 läfst Knobel die Wahl zwischen dem Land am Kyrusflusse, oder Medien). Allerdings macht der Umstand, dafs Armenien nirgends als assyrische Provinz genannt wird, die Beziehung auf Armenien und das benachbarte Iberien etwas bedenklich; dagegen ist die Beziehung von Amos 9, 7 auf Medien rein unmöglich; denn keine von den uns bekannten Erinnerungen der Bewohner des südwestlichen Asiens an ihre Einwanderungen kann die Annahme einer Auswanderung der Aramäer aus Medien unterstützen, Alles vielmehr führt uns nach Armenien, als dem Ausgangspunkte jener Wanderungen. So thut man denn, gestützt auf das, was oben über die Beziehung der Aramäer zu Armenien bereits gesagt wurde, wohl besser, wenn wir bei der seit J. D. Michaelis fast allgemein gewordenen Ansicht bleiben, dafs קִיר, bei Amos wenigstens, die Gegend um den Kurflufs bezeichne. Vgl. Bochart, a. a. O., der zwar die Beziehung auf Medien vorzieht, jedoch auch die auf Iberien frei läfst; Michaelis, supplementa ad lex. hebr. p. 2191; Gesenius, thes. unter קִיר, Comm. zu Jes. 22, 6; Winer, Realw. I, 777; Hitzig zu Jes. 22, 6; Ewald zu

Am. 9, 7. Ueber die falschen Auffassungen der alten Uebersetzer vgl. den Comm. zu 1, 5. Keiner von den für den Zusammenhang der Aramäer mit den Armeniern oben angeführten Gründen ist zwar für sich absolut beweisend; aber ihr Zusammentreffen, wodurch sie sich wechselsweise stützen, scheint so schlagend, dafs eine Einwanderung der Aramäer aus Armenien wohl als erwiesen angesehen werden kann.

Vernehmen wir über den Verlauf der aramäischen Auswanderung die alttestamentlichen Zeugnisse, so geht, wenn auch Gen. 11, 31 nur Abraham und Lot, die für den israelitischen Erzähler wichtigsten, als mit Tharah aus Ur Chasdim ausgewandert, angeführt werden, doch aus 24, 10 u. 29, vgl. mit 27, 43 deutlich hervor, dafs auch Nahor, der Repräsentant der Aramäer, gleichzeitig mit Abraham, dem Repräsentanten der Hebräer im engeren Sinne (denn im weiteren Sinne waren auch die Aramäer Hebräer, vgl. Gen. 11, 16 ff. u. oben S. 1, Anm. 1), die Ursitze verlassen hatte (vgl. Tuch zu Gen. 11, 31; der samaritanische Text setzt ונחור geradezu hinzu); aber, während die Hebräer nach Canaan weiter zogen, in Haran in Mesopotamien zurückblieb. Dafs von hier aus die weitere Verbreitung der Aramäer sehr allmälig vor sich ging, scheint schon die elohistische Grundschrift anzudeuten, wenn sie in der Genealogie der Nahoriten (c. 22, 20 ff.) Aram, unter welchem ihr zur Zeit der drei ersten israelitischen Könige lebender Verfasser wohl an die damals den Israeliten zunächst liegenden und wichtigsten Aramäer diesseits des Euphrat denkt, erst als Enkel Nahor's aufführt.[46]) In der That finden wir in Bezug

[46]) Die Angabe des jehovistischen Ergänzers, Gen. 10, 21, wonach Aram als Bruder Arphachsad's erscheint, beruht nicht auf einem Widerspruche gegen die obige Angabe, sondern nur auf einer verschiedenen Betrachtungsweise. Der Ergänzer nämlich stellt an jener Stelle die Länder Elam, Assyrien, Arrapachitis, Lydien und Aram nicht ethnographisch, nach dem Alter und der Abstammung ihrer Bewohner, sondern geographisch, nach ihrer örtlichen Aufeinanderfolge, zusammen. Der Widerspruch der jehovistischen Stelle gegen die so klare elohistische Darstellung Gen. 11, 10 ff. wäre sonst bis zur Unbegreiflichkeit grofs.

auf die vorsamuelische Zeit nur Mesopotamien Aram genannt: dorthin allein geht der Verkehr der Israeliten mit den stammverwandten Aramäern (Gen. 24, 10; 27, 43) zur Zeit der Patriarchen, aus der mosaischen Zeit wird erwähnt, dafs Petor, die Geburtsstadt des Aramäers (Num. 23, 7) Bileam, am Euphrat lag (Num. 22, 5), und Cusan Risathaim, der König von Aram (Richt. 3, 10), ist ebenfalls ein Mesopotamier. Damascus, der nachherige Mittelpunkt Arams, wird zwar als zur Zeit Abraham's bereits bestehend, Gen. 14, 15 u. 15, 3 vielleicht erwähnt (vgl. Hitzig, Psalmen II, S. 193; Tuch zu Gen. 15, 3); aber nirgends wird angedeutet, dafs Aramäer in seiner Umgebung gewohnt hätten, noch wird diese Aram genannt. Daher rührt denn auch der von der elohistischen Grundschrift erhaltene uralte Ausdruck פַּדַּן אֲרָם (Gen. 25, 20; 28, 2. 5. 6. 7; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26; 46, 15; 48, 7), der nur in der Genesis sich findet; er bedeutet „Ebene, Ackerland von Aram" und war im Gegensatz gegen die Gebirge im Norden und die Wüste im Süden für die Wohnsitze der Aramäer so lange bezeichnend genug, als diese über Mesopotamien hinaus sich noch nicht verbreitet hatten; als dies aber geschehen war, und sie diesseits des Euphrat ebene Gegenden bewohnten, welche ebenfalls ein פַּדַּן genannt werden konnten, da war der Ausdruck פַּדַּן אֲרָם für Mesopotamien nicht mehr bestimmt genug, und statt seiner kam die Benennung אֲרָם נַהֲרַיִם auf, welche bei dem späteren und die Eigenheiten des Alterthums minder treu bewahrenden jehovistischen Ergänzer auch in der Darstellung der Patriarchenzeit bereits herrschend geworden ist.

In der Zeit Saul's und David's dagegen finden wir die Aramäer weiter nach Westen vorgerückt, und das Land zwischen dem Euphrat und der Nordgränze von Canaan ist der Boden geworden, auf welchem ihre Macht vorzugsweise sich ausbreitet. Dafs diese weitere Wanderung in die Zeiten nach Abraham fallen mufs (Ewald, Gesch. I, 366), ja dafs sie wahrscheinlich erst in die Richterperiode fällt, geht aus dem Obigen von selbst hervor. Auch in diesem neuen Gebiete ist

nun ein Fortrücken der Hauptmacht der Aramäer von Osten nach Westen hin zu bemerken. Schon zu Saul's Zeit werden Könige von Zoba (1. Sam. 14, 47 מַלְכֵי צוֹבָה, 2. Sam. 10, 6 vollständiger אֲרַם צוֹבָא) unter den von Saul besiegten Feinden aufgeführt. Unter David erscheint Hadadeser, König von Zoba, als mächtigster Herrscher in Aram und als David's gefährlichster Feind (2. Sam. 8, 3 ff.; 10, 16 ff.). Neben Zoba werden als syrische Reiche genannt: 1) אֲרַם דַּמֶּשֶׂק (2. Sam. 8, 5 ff.); 2) אֲרַם רְחוֹב (2. Sam. 10, 6), welches, nach dem dabei genannten מַעֲכָה und nach dem Umstande zu schliefsen, dafs es von den Ammonitern gegen David zu Hülfe gerufen wird, wohl die Umgebung der Num. 23, 21 רְחוֹב genannten und auf dem Weg nach Hamath zu verlegten Stadt begreift, welche von den Aramäern in Besitz genommen war.[47]) 3) אֲרַם מַעֲכָה (1. Chr. 19, 6; 2. Sam. 10, 6 heifst es blos מַעֲכָה). Hiermit sind die Aramäer gemeint, welche das Gebiet von מַעֲכָה in Besitz genommen, ein Land, welches nach Jos. 13, 11 zum Gebiet der im Ostjordanslande zurückgebliebenen Stämme gehörte, von diesen aber nicht in Besitz genommen wurde. 4) Das Land טוֹב (2. Sam. 10, 6; vgl. Richt. 11, 3), welches zwar nicht ausdrücklich, wohl aber durch die Verbindung, in welcher es a. a. O. mit den aramäischen Ländern erscheint, diesen beigegeben wird. Endlich wird 5) das meist in Verbindung mit מַעֲכָה vorkommende גְּשׁוּר (Deut. 3, 14; Jos. 12, 5; 13, 13) zu Aram gezählt (2. Sam. 15, 8: בְּגְשׁוּר בַּאֲרָם) und einem eigenen Könige zugeschrieben (2. Sam. 3, 3; 13, 37), unter den mit Ammon gegen David verbundenen Reichen aber

---

[47]) Vgl. Gesenius, thes., p. 196, a; dagegen Ewald, Geschichte, II, S. 617, Anm. 2. Die Parallelstelle 1. Chr. 19, 6 setzt dafür אֲרַם נַהֲרַיִם, wahrscheinlich weil sie dabei an רְחֹבוֹת הַנָּהָר (Gen. 36, 37) am Euphrat dachte, welche Stadt übrigens viel zu weit entlegen ist, um in den Zusammenhang von 2. Sam. 10, 6 ff. zu passen; denn erst c. 10, 16, nachdem die näher wohnenden syrischen Bundesgenossen der Ammoniter geschlagen sind, zieht Hadadeser die jenseits des Euphrat wohnenden Aramäer herbei.

wird es 2. Sam. 10, 6 nicht erwähnt. Ueber alle diese Reiche aber übte, nach der ganzen Art und Weise, wie er a. a. O. als eigentlicher Leiter des Krieges gegen David erscheint, der König von Zoba eine gewisse Oberherrschaft aus, und aus 2. Sam. 8, 5 u. 9 und 10, 16 geht hervor, dafs diese einerseits bis auf Damascus und Hamath, andrerseits bis jenseits des Euphrat sich erstreckte, zugleich aber zeigt 1. Sam. 10, 16, dafs der eigentliche Mittelpunkt seines Reiches nicht jenseits des Euphrat sich befand, mithin nicht Nisibis gewesen seyn kann, wie man seit J. D. Michaelis gewöhnlich angenommen hat.[46]) Zoba mufs vielmehr zwischen dem Euphrat und Orontes gelegen haben, und vielleicht hat es Ewald in dem Saba, welches nach Ptolmäus (geogr. 5, 19) in dieser Gegend lag, wirklich wieder entdeckt. Hadadeser nun wurde, nachdem er, durch die erste Besiegung seiner Truppen und der übrigen Verbündeten Ammons nicht entmuthigt (2. Sam. 10, 13; c. 8, 3 ff. enthält höchst wahrscheinlich nur einen andern Bericht über denselben Sieg David's, welcher auch c. 10, 17 ff. geschildert wird), seine ganze Macht aufgeboten hatte, von David auf's Haupt geschlagen und das Land vom Euphrat bis zum Orontes fiel in die Hand des Siegers. So war die Kraft des Reiches von Zoba gebrochen.

Aber beim Sturze Hadadeser's hatte von diesem einer seiner Untergebenen, wahrscheinlich ein Feldherr, Reson, sich losgesagt und eine Schaar Männer um sich gesammelt, mit denen er, so lange der kräftige David lebte, wahrscheinlich nur unstät und Abentheuer suchend umherstreifte, bis sie unter Salomo's schwächerer Regierung in Damascus festen Fufs fafsten. Hier gründete Reson eine neue selbstständige Herrschaft, die er bald über ganz Aram ausdehnte, so dafs von

---

[46]) De Syria Sobaea, commentationes v. 1769: er stützt sich vorzüglich auf den Sprachgebrauch der späteren Syrer, welche Nisibis geradezu ܢܨܝܒܝܢ nennen. Gegen ihn in neuer Zeit Gesenius, thes. p. 903; Winer, Realw. II, 852; Lengerke, Kenaan, S. 222; Ewald, Gesch. II, S. 616 ff.

nun an, wenn אֲרָם allein steht, und nicht durch den Zusammenhang schon deutlich anders bestimmt ist, wie dies z. B. Num. 23, 7 der Fall ist, dabei immer an das durch Reson gegründete grofse Reich der damascenischen Syrer zu denken ist (vgl. 1. Kön. 11, 25; 15, 18; 2. Kön. 5, 1; 7, 1. 8; Am. 1, 5 und über die Entstehungsgeschichte dieses Reiches 1. Kön. 11, 23—25). Wie schon die Gründung dieses Reiches eine Kriegserklärung gegen Israel war, so bestand nun zwischen ihm und dem israelitischen Volke beständige Feindschaft: nur von Einem der acht damascenischen Könige, welche das A. T. erwähnt, von Hezion, hat es keine Feindseligkeiten zu erzählen und 1. Kön. 22, 1 wird als eine Art von Merkwürdigkeit angeführt, dafs „sie drei Jahre ruheten und kein Streit war zwischen Aram und Israel." Reson war der beständige Feind Salomo's (1. K. 11, 25), Tabrimon, der Sohn Hesion's, des Nachfolgers von Reson, hatte mit Abiam von Juda ein Bündnifs geschlossen, wie es scheint, gegen das Reich Israel, welches, als nächster Nachbar, überhaupt am meisten von der Feindschaft der Damascener zu leiden hatte (1. K. 15, 18). Sein Sohn Benhadad I. sagt sich, auf Assa's von Juda Aufforderung, von Baësa von Israel los und tritt sogar feindselig gegen diesen auf (1. K. 15, 20 ff.). Benhadad II., des vorigen Sohn, ist, obgleich durch Ahab von Israel, mit welchem sich später Josaphat von Juda verbindet, mehrmals zurückgewiesen, ein erbitterter, nie rastender Feind des israelitischen Volkes (1. K. 20, 1 ff.; 22, 3 ff.; 2. K. 6, 8. 34). Sein Nachfolger, der Usurpator Hasael, reifst die Ostjordansländer vom Reiche Ephraim los (2. K. 10, 32 f.; 13, 3. 5. 7. 22), wendet sich dann gegen Philistäa und ward nur durch des König Joas von Juda Geschenke bewogen, Jerusalem zu verschonen (2. K. 12, 17 f.). Ein minder glücklicher, aber gleichwohl hartnäckiger Feind des israelitischen Volkes war Hasael's Sohn und Nachfolger, Benhadad III., der von Joas von Ephraim dreimal besiegt wurde, und welchem Jerobeam II. wieder Hamath und Damascus entrifs (2. K. 13, 25; 14, 25. 28). So war die Macht der Syrer zwar geschwächt, aber keineswegs vernichtet,

und vielleicht forderten gerade die zu Amos Zeit schon hervortretenden Vorzeichen der später in Ephraim einreifsenden Zerrüttungen den kaum gedemüthigten Feind auf, sich wieder zu erheben; Grund genug für den Propheten, diesem Feinde die göttliche Strafe anzudrohen. Als später Resin in Verbindung mit Pekah von Ephraim Ahas, den König von Juda, in seiner Hauptstadt hart bedrängte, besiegte und tödtete ihn endlich der von Ahas zu Hülfe gerufene assyrische König Thiglath Pilesser, führte sein Volk nach Kir (s. o.) weg und verwandelte Syrien in eine assyrische Provinz.[49])

Von den damascenischen Syrern, einen für Ephraim alten, für Juda neuen Feind, wendet sich Amos zu den von Joel bereits bedrohten Philistern.[50]) Bei Amos 9, 7 heifst es, indem von der Einwanderung der Israeliten aus Mizraim, der Aramäer aus Kir die Rede ist, dafs ebenso die Philister von Caphthor (כַּפְתֹּר) eingewandert seyen. In Uebereinstimmung hiermit wird Deut. 2, 23 bemerkt: „Und die Avim, wohnend in Dörfern bis nach Gasa (der nachherigen Philisterstadt), verstörten Caphthorim, ausgehend von Caphthor, und wohnten an ihrer Statt"; und endlich droht Jeremias (47, 4): „Denn es vertilgt Jehova die Philister, den Rest der Insel Caphthor."[51]) Eine abweichende

---

[49]) Vgl. über die Geschichte der damascenischen Syrer Vitringa, comment. in Jes. I, p. 652—654, wo auch die von der alttestamentlichen Darstellung abweichende Erzählung des Nicolaus von Damascus bei Josephus, a. i. VII, 7 verglichen ist; ferner: Beck, Anleitung zur genaueren Kenntnifs der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte, I. Theil, 1. Hälfte, Leipzig 1813, S. 582 ff.; Winer, Realw. I, S. 286 ff.; Bertheau, zur Gesch. der Israeliten, S. 312, 338, 355.

[50]) Ueber sie das zum Verständnisse unseres Propheten Nöthige beizubringen, ist durch die Untersuchungen von Vitringa (Jesaia, I, S. 584—588), Bertheau (zur Gesch. der Israeliten, S. 186—200, 280 ff.; 306 ff.), Ewald (Gesch. des Volkes Israel, I, S. 288—296) und neuerdings von Hitzig (Urgeschichte und Mythologie der Philistäer, Leipzig 1845) leichter gemacht.

[51]) Nach dem Vorgange von Movers (de utriusque recensionis vat. Jeremiae indole etc. p. 22) mit Hitzig (zu Jer. 47, 4; Philister, S. 14 ff.),

Angabe über den Ursitz der Philister findet sich nur Genesis 10, 14, wo es heifst: „(Mizraim zeugte) .... die Pathrusim und die Casluhim, wovon ausgingen die Philister, und die Caphthorim.“ Obgleich hier die Philister auf die Casluhim zurückgeführt werden, so sind doch die Caphthorim gleich dabei genannt, und dies läfst uns bestimmt erwarten, dafs auch diese Stelle dem sonst im A. T. angenommenen Verhältnisse

---

dem Lengerke (Kenaan, S. 194) gefolgt ist, in obiger Stelle das Wort כַּפְתּוֹר für ein Glossem zu halten, dazu scheint mir durchaus kein genügender Grund vorzuliegen. Einen solchen kann natürlich nicht die Bemerkung Hitzig's enthalten, dafs auch אִי für sich schon verständlich ist, wie Jes. 20, 6 (vgl. 23, 2. 6). Ungegründet ist aber auch seine Bemerkung, dafs die Philistäer nicht füglich »Ueberrest« des Landes, von dem sie auszogen, genannt werden können; denn man ist keineswegs genöthigt, bei dem Ausdruck: שְׁאֵרִית אִי כַּפְתּוֹר an die auf Caphthor Zurückgebliebenen zu denken; vielmehr, wenn wegen der Verluste, welche die Philister durch ihre Feinde bereits erlitten haben, schon Am. 1, 8 nur noch von einem שְׁאֵרִית פְּלִשְׁתִּים, und in demselben Sinne Jer. 28, 20 von einem שְׁאַשְׁדּוֹד, Ez. 25, 15 von einem שְׁתוֹת הַיָּם die Rede ist, und wenn nun ferner Deut. 2, 23 die Philister כַּפְתֹּרִים genannt werden: so konnte doch wohl auch statt שִׁכַּפְתֹּרִים, שִׁפְלִשְׁתִּים, oder כַּפְתּוֹר שְׁאִי stehen, in der Bedeutung: der Rest der von der Insel Caphthor Angekommenen (vgl. Jer. 47, 5). Es bleibt also für die fragliche Ansicht keine weitere Stütze, als das Fehlen des Wortes כַּפְתּוֹר bei den LXX (c. 29), und ohne dieses wäre schwerlich jene Ansicht entstanden. Bedenkt man aber, dafs die LXX, mit Ausnahme der Stelle Gen. 10, 14, כַּפְתּוֹר stets durch *Καππαδοκία* wiedergeben, so läfst sich, da dies Land nach der gangbaren Ansicht von seinem Umfange kein אִי war, sehr leicht begreifen, wie die LXX dazu gekommen sind, dies Wort wegzulassen. Uebrigens müfste das Glossem sehr alt sein, da nach Jeremias und Ezechiel der Herkunft der Philister von Caphthor oder Creta nicht mehr im A. T. gedacht wird, wahrscheinlich weil sie, nachdem durch die Chaldäer die Macht der Philistäer gebrochen und ihre Verbindung mit den Inseln des Westens aufgehoben war, ganz in Vergessenheit gerieth. Für unsern gegenwärtigen Zweck hat also die Frage, ob כַּפְתּוֹר ächt ist, oder nicht, keine Bedeutung, wie denn auch von Hitzig (Philister, S. 14 f.) die vermeintliche Glosse als der Sache nach über die Beschaffenheit von Caphthor das Richtige angebend, benutzt worden ist.

zwischen den Philistern und Caphthor nicht widersprechen, sondern dies Verhältnifs nur von einem anderen Gesichtspunkte aus auffassen werde. Am nächsten liegt nun allerdings, den scheinbaren Widerspruch dadurch zu lösen, dafs man annimmt, der Gen. 10, 14 jetzt hinter Casluhim stehende Relativsatz habe ursprünglich hinter Caphthorim gestanden (Vater, Tuch z. d. St.). Nun giebt aber nicht blos der samaritanische Text sammt sämmtlichen alten Uebersetzungen, sondern auch 1. Chron. 1, 12 die Lesart der Genesis wieder, und je leichter die obige Lösung sich ergiebt, desto mehr müssen Gründe vorgelegen haben, die schwierigere Lesart beizubehalten: wenn irgend eine an und für sich bedenkliche Lesart durch äufsere Zeugnisse gehalten werden kann, so wird es diese. Es ist daher (von Rosenmüller, Schumann u. a. z. d. St, vgl. Bochart, IV, 33; Bertheau, a. a. O. S. 186 f.) eine andere Lösung der Schwierigkeit durch die Annahme versucht worden, dafs Casluhim und Caphthorim zusammen ein Volk bildeten. Bleibt man freilich bei der seit Bochart (IV, 32 u. 33) fast als unbestreitbar festgehaltenen und durch die Aehnlichkeit des Namens, wie durch das Zeugnifs Herodot's (I, 104) unterstützten Ansicht, dafs die Casluhim mit den Kolchiern identisch seyen, so wird eine Abkunft der Philister von ihnen als unmöglich erscheinen; betrachtet man dagegen כַּסְלֻחִים, wie das dabei stehende פַּתְרֻסִים und כַּפְתֹרִים, als Bezeichnung einer ägyptischen Gegend und Völkerschaft, so ist wohl möglich, dafs die von Caphthor herkommenden Philister erst in dieser sich niedergelassen haben und dann weiter nach Osten in ihre späteren Wohnsitze eingerückt sind. Auf die Wahrscheinlichkeit eines solchen Verlaufes der philistäischen Wanderung werden wir weiter unten zurückkommen. Die entgegengesetzte, von Schumann unterstellte Möglichkeit, dafs die Philistäer von den Casluhim zu den Caphthorim und dann erst in ihre späteren Wohnsitze eingewandert seyen, erscheint zwar, wenn wir anders dem Verfasser von Gen. 10 Klarheit der Kenntnifs und des Ausdruckes zutrauen, als eine sehr entfernte, mufs

aber vorläufig eingeräumt werden, bis sie sich durch das nunmehr über Caphthor zu Bemerkende von selbst widerlegt.

Dafs Caphthor zunächst nothwendig eine Insel seyn mufs, geht, wie Hitzig (Philister, §. 8) scharfsinnig nachgewiesen hat, aus Jer. 47, 4 unwiderleglich hervor. Eine andere Insel, als eine im mittelländischen Meere gelegene, zu suchen, verwehrt uns die Rücksicht auf den gesammten geographischen Horizont, innerhalb dessen der Völkerkatalog Gen. 10 entstanden ist. Hier haben wir denn zunächst keinen Führer als den Namen, und dieser leitet uns zuerst auf Cypern; allein, diese Insel führt von der Stadt *Κίτιον* im alten Testamente durchweg und ganz bestimmt den Namen כִּתִּים, welcher auch auf benachbarte Inseln und Küsten übergetragen wird (vgl. Gen. 10, 4; Jes. 23, 1. 12; Ez. 27, 6; Num. 24, 24; Gesenius, mon. phoen. p. 122 ff.). Nächstdem bietet sich die Insel *Κάρπαθος*, zwischen Rhodus und Creta dar. Da schon Homer (Il. II, 183 und dazu Strabo, X, 14, p. 488), wahrscheinlich nur des Metrums wegen, die Umwandlung jenes Namens in *Κράπαθος* sich erlaubt hat, da, wie Syrer und Araber, auch die Hebräer sich nicht scheuten, um fremde Wörter sich mundgerecht zu machen, deren Laute bedeutend zu verändern, zumal wenn ein einheimisches Wort, wie hier das Appellativum כַּפֹּרֶת (Ex. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.; Am. 9, 1; Zeph. 2, 14), welches mit dem auswärtigen ungefähr dieselben Laute hatte, schon vorhanden war: so wäre die Aehnlichkeit des Namens grofs genug; dagegen ist diese Insel, welche nach Strabo nur 200 Stadien im Umfange hat, viel zu klein, um eine so zahlreiche und mächtige Colonie, wie die philistäische auszusenden. Dagegen wäre dazu vollkommen fähig das kaum mehr als 100 Stadien weiter westlich liegende Creta, welches gegen drittehalb Tausend Stadien lang (vgl. Strabo, X, 3, S. 474 f.), und nach Homer durch hundert Städte berühmt war (Il. II, 156). Sehr leicht möglich ist nun, dafs die Phönicier und nach ihnen die Hebräer, ähnlich wie sie nach dem ihnen zunächst liegenden Citium die ganze Insel Cypern sammt ihrer Umgegend benannten, den Namen der ihnen zuerst be-

gegnenden kleinen Insel auf die darauf folgende gröfsere übergetragen haben.[52]) Will man aber auch diese Erklärung des Namens nicht zugeben, so steht dennoch die Sache unzweifelhaft fest, dafs Caphthor, der Ursitz der Philister, kein anderer Ort ist, als die Insel Creta: 1. Sam. 30, 14 drückt נֶגֶב הַכְּרֵתִי, Mittagsgegend der Creter, dasselbe bestimmter aus, was nachher, v. 16, mit dem allgemeineren Ausdruck: אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים bezeichnet wird, Ez. 25, 16 werden ebenso כְּרֵתִים und פְּלִשְׁתִּים parallel zusammengestellt, und Zeph. 2, 5 wird גּוֹי כְּרֵתִים durch אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים erklärt. Hält man hiermit die bei griechischen Schriftstellern weit verbreitete Nachricht zusammen, dafs karische Stämme die ersten Bewohner der Inseln des Mittelmeeres gewesen, durch die Hellenen aber auf das Festland Asiens verdrängt worden seyen (Thucydides, I, 8), dafs insbesondere die barbarischen Urbewohner Creta's Minos verdrängt habe (Herodot, I, 173), dafs das philistäische Gasa auch Minoa geheifsen und Verwandtschaft zwischen den Culten von Gasa und Creta stattfinde, weil der cretensische Thalassokrat Minos dorthin gekommen sey (Stephanus Byz. unter *Γάζα*), bedenkt man endlich, dafs Tacitus (hist. 5, 2), offenbar Juden und Philister verwechselnd, wie man ja auch umgekehrt das Land der Juden nach dem der Philister Palaestina nannte, ausdrücklich sagt: „Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedisse, qua tempestate Saturnus vi Jovis pulsus, cesserit regnis"; so scheint die Identität von Caph-

---

[52]) Unbefriedigend ist die Art, wie Hitzig (zu Jer. 47, 4; Philister, S. 29 f.) den Namen zu erklären versucht: „Aus כֹּפֶר = *Κύπρος* bildete man für die zunächst folgende Insel כַּפְתּוֹר, wie צַנְתּוֹר aus צנור" u. s. w. Denn erstens heifst die Insel Cypern im A. T. weder כֹּפֶר, noch כֹּפַר, zweitens ist die zunächst folgende Insel Rhodus, welches im A.T. רוֹדָנִים heifst (1. Chr. 1, 7; Tuch zu Gen. 10, 4), und drittens ist die Entstehung eines Namens auf dem Grunde einer solchen Combination zu künstlich und wohl auch beispiellos.

thor und Creta von allen Seiten her bis zur Evidenz erwiesen. [53])

Mit der Frage nach der früheren Heimath der Philister ist nun keineswegs auch die nach ihrer Abstammung entschieden. Es hängt die letztere Frage ab von der nach dem Volksthum der durch die Hellenen von den Inseln des Mittelmeeres auf das Festland verdrängten karischen Völkerschicht. Dafs Homer (Il. II, 867) die Karer *βαρβαροφώνους* nennt (vgl. Herodot, I, 173), hätte Bertheau nicht benutzen sollen, um ihre semitische Abkunft darzuthun; denn derselbe Strabo, welchen Bertheau als Gewährsmann für seine Ansicht benutzt, bemerkt im Verlauf der aus ihm citirten Belegstelle (Strabo, XIV, 28, p. 663) in Bezug auf das *βαρβαρίζειν* : — — *τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν κακῶς Ἑλληνιζόντων εἰώθαμεν λέγειν.* Ein *βάρβαρος* kann also schon der heifsen, dessen Dialect nur von dem rein hellenischen verschieden ist, und da somit die benutzten äufseren Zeugnisse nichts beweisen, so sind wir an die vorhandenen Ueberreste der karischen und insbesondere der philistäischen Sprache selbst verwiesen. Die bisher fast allgemein herrschende Ansicht über das Volksthum der Philister, wie sie sich auf jener Grundlage entwickelt hat, spricht Winer (Realw., II, S. 301) am Bündigsten aus: „Die Sprache der Philistäer war mit der phönicischen und hebräischen von einem Stamme, wenigstens sind die Eigennamen von Städten und Personen alle semitisch und zunächst aus dem Hebräischen erklärbar, doch mag sie im Lauf der Zeit sich dialectisch von jener geschieden haben. Neh. 13, 24.“ Bertheau (S. 194, Anm. 1) hat wenigstens zugegeben, dafs die Mehrzahl der uns erhaltenen karischen Wörter bis jetzt in semitischen Sprachen sich nicht nachweisen lassen, Ewald (Gesch. I, S. 294), dafs die Sprache der Philister von der sonst in Kanaan üblichen Sprache weit

[53]) Vgl. Vitringa, a. a. O., dessen Bemerkungen über das Verhältnifs der Philister zu Creta die Neueren nichts Bedeutendes mehr zuzusetzen hatten.

abwich; beide aber halten an dem semitischen Ursprung des Volkes fest. Nachdem Lengerke (Kenaan, S. 193), der sonst an Bertheau genau sich anschliefst, obenhin die Philister „die Pelasger Kenaan's" genannt hatte, hat Hitzig mit dieser Zusammenstellung jetzt Ernst gemacht und die Philister als ein Volk pelasgischer, mithin indogermanischer Sprache und Abkunft dargestellt, und ihren Namen, wie den Namen *Πελασγοί*, selbst aus dem sanskr. vala'xa, weifs, erklärt, so dafs sie nach ihrer Hautfarbe bezeichnet wären (vgl. §. 20—34). Indem er sich dabei ebenfalls auf die vorhandenen Sprachüberreste vorzugsweise beruft, erkennt auch er an, dafs von ihnen die Entscheidung der Streitfrage ausgehen mufs; da aber diese Reste so sparsam uns erhalten sind, so mufs man zweifeln, ob diese Frage je vollkommen befriedigend gelöst werden kann. Der früheren kecken Behauptung, dafs alle philistäischen Eigennamen aus dem Hebräischen sich erklären lassen, wird es jedenfalls schwer werden, gegenüber von Wörtern wie אַכִישׁ, פִּיכֹל, אַשְׁקְלוֹן, von Männernamen mit einer Feminalendung, wie גָּלְיָת, אֲחֻזַּת, zu beweisen, dafs sie mehr ist, als eben eine Behauptung; und der aus der im A. T. fehlenden Erwähnung eines Dolmetschers zwischen Hebräern und Philistern hergenommene Grund ist von Hitzig (§. 36) mit Recht als ein nichtiger dargestellt worden. Auf der anderen Seite machen sich freilich Eigennamen überall leicht von den sonst geltenden Bildungsgesetzen der Sprache los, Hitzig selbst erkennt den semitischen Ursprung der philistäischen Städtenamen עַזָּה, עֶקְרוֹן, עַזּוּרִי an, und wohl nicht bei אַשְׁדּוֹד allein bietet das Semitische eine einleuchtendere Erklärung dar, als die von Hitzig (§. 47—52) aus dem Indogermanischen hergeholte. Erwäge ich aber weiter, dafs nach einer allgemeinen Erfahrung längeres Zusammenwohnen ganzer Volksstämme in derselben Gegend blos dialectische Unterschiede regelmäfsig vermischt, dafs in der That die Phönicier, obgleich von ganz anderer Seite und in viel früherer Zeit, als die Hebräer eingewandert, in ihrer Sprache von diesen sich fast gar nicht unterscheiden, weshalb

die Namen ihrer entferntesten Colonieen sich leichter aus dem Hebräischen erklären, als Eigennamen der den Israeliten stets benachbarten Philister, dafs dagegen noch zur Zeit des Nehemia (vgl. Neh. 13, 3) ein wesentlicher Unterschied zwischen der Sprache des philistäischen Asdod und der von Juda bestand, indem die aus gemischten Ehen mit Weibern von dort hervorgegangenen Kinder nicht jüdisch reden konnten, was von der Sprache Asdod's ausdrücklich bemerkt wird, nicht so von der Sprache der an derselben Stelle genannten, den Israeliten verwandten Ammoniter und Moabiter; ferner, dafs zwischen den Phöniciern und Israeliten friedlicher Verkehr und brüderliche Bündnisse stattfanden, und dafs, wenn ja Feindseligkeiten zwischen ihnen vorkamen, diese doch nicht kriegerischer Art waren, während die Berührungen mit den viel näher wohnenden Philistern stets feindlich sind und beide Völker sich eigentlich immer fremd bleiben, worauf auch die LXX hindeuten, wenn sie, aufserhalb des Pentateuch's und des Buches Josua, das Hebräische פְּלִשְׁתִּים durch Ἀλλόφυλοι wiedergeben, ein Ausdruck, der gewifs nicht blos wegen des Gleichklanges mit dem hebräischen Worte gewählt ist; endlich, dafs die semitischen Völker überhaupt keine vorherrschend kriegerische, sondern nomadische, ackerbauende, oder handeltreibende sind, während bei den Philistern, ganz wie bei den stammverwandten Karern (Herodot I, 171), das kriegerische Element ganz besonders hervortritt und sie in einer Art von Reckenhaftigkeit auftreten, wie sie bei indogermanischen Völkern herrschend und geehrt war, — erwäge ich dies Alles, so scheint mir am meisten die nicht semitische Abkunft der Philister bestätigt zu seyn.

Ziehen wir nun zur Entscheidung der weiteren Frage: Zu welcher Zeit sind die Philistäer aus Creta an die Küste Canaan's eingewandert? — zunächst das A. T. zu Rathe, so ist sehr auffallend, dafs vor den Zeiten Simson's der Philister nur höchst spärliche Erwähnung geschieht, nämlich: 1) Gen. 21, 21—32 und 26, 1—34, wo von dem Aufenthalt Abraham's und Isaak's bei Gerar im Lande der

Philister und ihren Bündnissen mit Abimelech die Rede ist, der übrigens erst c. 26, 8 König der Philister genannt wird; 2) Ex. 13, 17, wo erzählt wird, dafs Gott die Israeliten nicht auf dem Wege des Philisterlandes aus Aegypten geführt, damit sie nicht, wenn ein Krieg entstehen sollte, ihren Auszug bereueten; 3) Ex. 15, 14, wo die Bewohner von פְּלֶשֶׁת neben Moab, Ammon und Canaan dargestellt werden als zitternd vor den unter Jehova's Schutze gewaltig daher ziehenden Israeliten; 4) Ex. 23, 21, wo das Meer der Philister als Gränze für die Israeliten bezeichnet wird; 5) Jos. 13, 3 u. Richt. 3, 3, wo die fünf Fürsten der Philister und ihre fünf Städte, als von den Israeliten nicht erobert, ausdrücklich genannt werden; 6) Richt. 3, 31, wo erzählt wird, wie Samgar sechshundert Philister mit einem Ochsenstecken erschlagen (c. 10, 7 deutet nur einstweilen auf das von c. 13 an weitläufiger Erzählte kurz hin). Und selbst von diesen wenigen Stellen sind Jos. 13, 3 und Richt. 3, 3 für unsern Zweck unbrauchbar, weil jene dem Deuteronomiker, diese dem späteren Bearbeiter des Buches der Richter angehört und beide spätere Verhältnisse in die frühere Zeit zurücktragen; welches letztere auch von dem Triumphgesang Ex. 15 gilt. Da nun in der ältesten Stelle, Gen. 21, nur das Land der Philister erwähnt und auf den äufsersten Süden von Juda eingeschränkt wird, da auch in c. 26 die Philister mit den hebräischen Nomaden auf eine Stufe gestellt erscheinen, da Jos. 15, 45 ff. (vgl. Richt. 1, 18, wo statt Asdod wahrscheinlich irrthümlich Askalon gesetzt ist) die Städte Ekron, Asdod und Gath stillschweigend zu den canaanitischen gerechnet und als von Juda erobert angesehen werden, da endlich von Richt. c. 13 an auf einmal die Philister bis dahin, wo von David ihre Macht gebrochen wird, fast auf jeder Seite in dem Buch der Richter und in den Büchern Samuelis (vgl. die parallelen Stellen der Chronik), und auch in der Geschichte späterer Könige von den Büchern der Könige, wie von den Propheten, häufig erwähnt werden: so lag es nahe, mit Ewald (Gesch. I, S. 289 f., ähnlich schon Vitringa a. a. O.) die Erwähnung der Philister Gen. 26 als Folge ungenauen Hinübertragens spä-

terer Verhältnisse in frühere Zeit, c. 21 und Ex. 13, 17 u. 23, 21 als Folge einer unschuldigen Prolepsis aufzufassen und anzunehmeu, dafs erst in der zweiten Hälfte der Richterperiode die Uebersiedelung der Philister nach Canaan stattgefunden habe. Dennoch fehlt es den Angaben der Genesis über die Philister an allem Eigenthümlichen nicht so ganz, wie Ewald behauptet: schon die Eigennamen פִּיכֹל (Gen. 21, 22; 26, 26) und אֻזַּת (26, 26) sind eigenthümlich genug, und dafs zwei Beamte des Abimelech, ein שַׂר צְבָא und ein מֵרֵעֵהוּ, wahrscheinlich ein vertrautester Rathsherr, erwähnt worden, ist ebenfalls mehr, als man bei einem blofsen Nomadenhäuptling erwartet. Unter diesen Umständen ist es gerathener, die sonst so zuverlässigen Nachrichten der Grundschrift des Pentateuch nicht zu verwerfen, sondern vielmehr anzunehmen, dafs die Philister schon in der Patriarchenzeit, aber zuerst nur auf einem nur kleinen Küstenstriche zwischen Aegypten und Gasa festen Fufs fafsten, indem sie hier die Aväer theilweise verdrängten (nicht aber vertilgten, vgl. Deut. 2, 23 mit der ebenfalls deuteronomischen Stelle Jos. 13, 3). Sobald sie zuerst an der ägyptischen Küste sich niederliefsen und man die Casluhim zunächst als einen ägyptischen Volksstamm und Landstrich betrachtet, wodurch die Beziehung dieses Namens auf die Kolchier keineswegs abgeschnitten ist, wäre mit jener Annahme zugleich erklärt, wie der Völkerkatalog dazu gekommen, die Philister von den Casluhim ausgehen zu lassen.[54])

So viel ist übrigens schon aus der oben gegebenen summarischen Uebersicht der alttestamentlichen Nachrichten über die Philister klar: Es mufs gegen Ende der Richterperiode ein bis dahin unerhörter Aufschwung der philistäischen Macht stattgefunden haben. Wahr-

---

[54]) Vgl. Lengerke, Kenaan, S. 196 f.; Hitzig's Untersuchungen über die ältesten Ansiedelungen der Philister auf dem Festlande führen ebenfalls dem Hauptresultate nach darauf hin, dafs sie von der westlich vom Nildelta gelegenen ägyptischen Küste allmälig weiter gegen N. sich hinaufzogen.

scheinlich hatte das Eindringen der Israeliten die früheren Colonisten veranlafst, vom Mutterlande Creta Hülfe herbeizurufen. Diese kam direct von Creta zahlreich an und darum wird von nun an der Name כַּפְתֹרִים und כְּרֵתִים häufiger gebraucht, während bis dahin nur von פְּלִשְׁתִּים die Rede war, welche die im Völkerkatalog erhaltene ältere Nachricht, den früheren Wohnsitz des Volkes vergessend, auf ihren letzten Ausgangspunkt, die Casluhim zurückführte. [55])

Jetzt entstand in dem gegenseitigen Verhältnisse der Israeliten und Philister rasch ein vollständiger Umschwung. Wir sehen die letzteren nördlich von ihren früheren Wohnsitzen im Besitze von Gasa (Richt. 16, 1), welches früher als Südgränze des canaanitischen Gebietes galt (Gen. 10, 19), und als canaanitische Stadt sammt Asdod und Ekron von Juda beim ersten Einstürmen der Israeliten erobert worden war. Wahrscheinlich hatten die Philister auch diese beiden Städte sogleich den Israeliten entrissen; denn schon zu Simson's Zeit werden סְרָנִים der Philister genannt (Richt. 16, 5. 8. 19 ff.), mit welchem Namen nachher stehend die fünf Häupter der philistäischen Pentopolis, Gasa, Askalon, Asdod, Gath und Ekron, benannt werden (vgl. 1. Sam. 6, 4. 16. 17. 18 und die oben besprochenen Stellen: Jos. 13, 3; Richt. 3, 3), die in wichtigen Fällen, nach in gemeinschaftlicher Berathung gefafsten Beschlüssen, die Angelegenheiten ihres Volkes leiten (1. Sam. 5, 8 ff.). Auch Askalon wird schon genannt (Richt. 14, 19). So setzten sich die Philister schnell in dem später von ihnen eingenommenen Gebiete fest, und bald mufsten die Kinder Israel vierzig Jahre lang unter ihrer Herrschaft seufzen (Richt. 13, 1). Eine solche Uebermacht, ausgeübt von einem Volke, welches nicht mehr denn fünf bedeutendere Städte auf dem schmalen Küsten-

---

[55]) Diese spätere, bedeutendste Auswanderung der Creter nach Canaan fällt ungefähr mit der Zeit des Minos zusammen, welchen man um's Jahr 1300 setzt, und welcher das Weichen der karischen Bevölkerung von den Inseln hauptsächlich veranlafste.

striche zwischen Ekron und Gasa inne hatte, mufs gleichwohl auffallen. Erklärlich aber wird sie, sobald man aus dem früheren Wohnsitze der Philister und ihrer Uebersiedelung, aus der Lage ihrer Städte am Meere und deren fortwährendem Verkehr mit Cypern und Cythera den Schlufs zieht, dafs sie im Besitze eines ausgebreiteten Handels gewesen, und bedenkt, dafs sie zum Schutze desselben, ähnlich, wie später die Carthager, gewifs ihre kriegslustigen und kriegsgeübten, gerne als Söldner dienenden karischen Stammgenossen in grofser Zahl um sich versammelt hatten.[56]) Auf eine sehr einleuchtende Weise hat Bertheau (S. 181) aus dem Handelsinteresse der Philister auch den Umstand erklärt, dafs wir den Hauptwahlplatz der Kämpfe zwischen ihnen und den Israeliten keineswegs auf der Gränze zwischen beiden Völkern, oder in der Nähe derselben finden, sondern in viel nördlicheren Gegenden. Die Haupthandelsstrafse, auf welcher die Waaren des ferneren Nordens und Ostens nach den Hafenstädten der palästinensischen Küste zusammenströmten, führte, wie noch jetzt, von Damascus zunächst auf der Ostseite des Jordans nach Süden, wandte sich dann bei Bethsean über den Jordan und quer durch die vom Kison durchströmte fruchtbare Ebene Esdrelon in die philistäischen Küstenstädte hinab; ein Seitenweg bog beim Eintritt der grofsen Karavanenstrafse in die Ebene Esdrelon südlich ab und führte auf einer ebenfalls noch jetzt benutzten Strafse über das Gebirge Ephraim und durch den Engpafs bei Michmas an dasselbe Ziel. Und gerade in jener Ebene (1. Sam. 4, 1; 28, 4; 29, 1) und bei diesem Passe (1. Sam. 7, 13 u. 14) werden die Hauptschlachten zwischen Philistern und Israeliten geschlagen, offenbar weil es sich dem Handelsvolke darum handeln mufste, jene durch das Gebiet der Israeliten ziehenden Handelsstrafsen frei zu haben; aus demselben Grunde werden nach

---

[56]) S. die Belege bei Bertheau a. a. O. S. 280 Anm.; Ewald, a. a. O. S. 293 ff.; Her. I, 171; Strab. XIV, 28, p. 662, wo es von den Karern heifst: *οὗτοι δὲ καθ' ὅλην ἐπλανήθησαν τὴν Ἑλλάδα, μισθοῦ στρατεύοντες.*

der Trennung des Reichs dauernde Kriege mit den Philistern weniger von Juda, als von dem nördlichen Reiche geführt (1. Kön. 15, 27; 16, 15), während in Juda ein Einfall der Philister, oder ein Ausfall des jüdischen Königs ins philistäische Gebiet, stets durch die kräftige, oder ohnmächtige Persönlichkeit des Königs von Juda bedingt ist. Dafs es aber den Philistern, wie den Canaaniten (Bertheau, S. 387), nur auf freie Communication mit den südasiatischen Wasserstrafsen und dem asiatischen Binnenlande angekommen wäre, läfst sich aus dem A. T. nicht beweisen, vielmehr zeigen viele Stellen, dafs sie neben dem Handelsinteresse zugleich Kriegs- und Eroberungslust leitete: ihre Besitzungen reichen weit in das israelitische Gebiet hinein (Richt. 14, 1), so dafs nur die Orte des Gebirges Juda und Ephraim noch im Besitze der Israeliten gewesen zu seyn scheinen (Richt. 15, 9 ff.), und selbst hier üben die Philister eine vollständige Oberherrschaft über die Israeliten aus (Richt. 15, 11), wie sie die als Handelsstädte viel bedeutenderen phönicischen Niederlassungen weder jemals hatten, noch erstrebten.

In der Richterperiode konnte der Widerstand des zerrissenen Volkes gegen die Philister nur in einzelnen kühnen Handstreichen hervortreten, als deren Repräsentanten gleichsam die Volkssage Simson's Heldengestalt dargestellt hat; wo Israel im offenen Kampfe den Philistern sich stellte, da wurde es besiegt, wie in der Schlacht bei Aphek in der Ebene Esdrelon, die den Verlust der Bundeslade und dadurch den Tod Eli's herbeiführte (1. Sam. c. 4 f.). Erst als Samuel das Volk zu einem Ganzen inniger verbunden hatte, gelang es bei Mizpa, in der Gegend des Passes von Michmas, die Philister zu schlagen und so die Städte, welche die Philister den Israeliten entrissen hatten, wieder an Israel zurück zu bringen (1. Sam. 7, 14).[57]) Was v. 13 bemerkt ist, dafs die Hand

[57]) Wenn es am obigen Orte heifst, es seyen dies die Städte von Ekron bis nach Gath sammt ihrem Gebiete gewesen, so liegt in dieser Angabe, da Ekron und Gath nur wenige Stunden auseinanderlagen, wahrscheinlich ein Fehler verborgen, vgl. Hitzig, Philister, §. 105.

Jehova's auf den Philistern gelegen habe, alle Tage Samuel's, kann doch nur mit Einschränkung wahr seyn; denn c. 9, 16 wird schon als Zweck der Erwählung Saul's die Befreiung aus den Händen der Philister angegeben, und der Druck der Philister mufs in der ersten Zeit Saul's schwerer auf Israel gelastet haben, als je: die Philister hatten im Herzen des israelitischen Gebietes, zu Gibea in Benjamin, Beamte angestellt (1. Sam. 10, 5; 13, 3; nicht Siegessäulen aufgerichtet, wie Thenius z. d. St. will, gegen Stellen, wie 2. Sam. 8, 14; 1. Kön. 4, 7. 19), die ihr Geschäft, wahrscheinlich Beitreibung von Abgaben, betrieben, ohne dafs die Israeliten es wagten, Hand an sie zu legen (vgl. 1. Sam. 13, 4 u. 1. Sam. 10, 5, welche Stelle einen dauernden ruhigen Aufenthalt der philistäischen Beamten zu Gibea voraussetzt), Israeliten dienten gegen ihre Stammverwandten im philistäischen Heere (1. Sam. 14, 21), die übrigen Israeliten aber hatten die Philister vollständig entwaffnet und selbst das Aufkommen von Schmieden unter ihnen verboten (1. Sam. 13, 20 f.). Die Tödtung eines jener Beamten durch Jonathan veranlafste eine ungeheuere Rüstung der Philister: „dreifsigtausend Wagen, sechstausend Reiter und Volk wie Sand am Meer zogen herauf und lagerten bei Michmas." Furchtsam verbargen sich die Israeliten in Höhlen und Gesträuch und altem Gemäuer, oder sie flüchteten über den Jordan (1. Sam. 13, 5 ff.). Aber Jonathan's kühner Ueberfall auf die Vorposten, verbunden mit dem Uebertritt der im Heere der Philister dienenden Israeliten zu ihren Brüdern, brachte Verwirrung in das feindliche Heer, so dafs es in wilder Flucht von den Israeliten bis Ajalon vertrieben wurde (14, 31). Jetzt wagten die Philister, wie es scheint, vorerst nur kleinere Streifzüge gegen Israel: wir finden sie zuerst wieder zwischen Socho und Aseka, die Israeliten gegenüber im Terebinthenthale gelagert (1. Sam. 17, 1). Hier ist es, wo der junge David durch Ueberwindung Goliath's seine Heldenlaufbahn eröffnet (17, 38—54); die entsetzten Philister werden bis in die Thore von Gath und Ekron verfolgt. Die Entscheidung einer Schlacht durch einen Zweikampf dieser Art ist im A. T. sonst durchaus

ungewöhnlich, und die Prahlereien des Riesen (17, 8 f.), seine Drohung gegen David, dafs er sein Fleisch den Vögeln des Himmels und den Thieren des Feldes geben wolle (17, 44), finden wohl bei den homerischen Helden, schwerlich aber bei den im A. T. vorzugsweise auftretenden semitischen Nationen Analogieen und sprechen mit für die nichtsemitische Abkunft der Philister, wie denn der israelitische Erzähler, auf dessen Standpunkt jeglicher Held nur als ein Werkzeug in Gottes Hand erscheint, mit einem gewissen Hohne von dem eiteln prahlerischen Selbstvertrauen des Philisters berichtet. Auch tritt, wie denn durch Gleiches stets Gleiches hervorgerufen wird, gerade den Philistern gegenüber auch unter den Israeliten persönlicher Muth und persönliche Kraft hervor, so bei Samgar, Simson, Jonathan, und namentlich in der davidischen Zeit, bei dem Heldenkönige selbst und bei seinen Helden: Jasabeam, Eleasar, Abisai, Benaja u. s. w. (2. Sam. 23, 8 ff.; 1. Chr. 11, 11—47; vgl. 2. Sam. 21, 15—22). Dazu gaben die Streifzüge Gelegenheit, auf welchen David, so lange noch Saul herrschte, mit den Philistern zusammentraf (1. Sam. 23, 1 ff.), bis er selbst bei Achis von Gath vor Saul Schutz suchte (c. 21, 9 ff.; c. 27) und fand. Als aber die Philister sich auf's Neue zu einem allgemeinen Krieg gegen Israel erhoben (1. Sam. 28, 1), waren die Häupter derselben (1. Sam. 29, 2) durch früheren Schaden so klug geworden, dafs sie den gefährlichen Bundesgenossen vom Heere entfernten. Wieder bei der Ebene Esdrelon auf dem Gebirge Gilboa, in der Nähe von Aphek und Sunem (1. Sam. 28, 4; 29, 1; 31, 1) kam es zu einer entscheidenden Schlacht, in welcher Saul sammt seinen drei Söhnen fiel und die Israeliten völlig geschlagen wurden. Bis über den Jordan drangen die Philister vor und hingen an den Mauern von Bethsean die Leichen Saul's und seiner Söhne auf, von wo sie die braven Bewohner des ostjordanischen Jabes in der Nacht herabnahmen und begruben. Jetzt aber bemächtigte sich David der Regierung und bald ward er aus einem Bundesgenossen der gefährlichste Feind der Philister. Nachdem er sie im Thale Rephaim geschlagen und ihrer Götzen beraubt und sie hierauf

abermals von Geba bis Gaser in die Flucht geschlagen hatte (2. Sam. c. 5), kann von ihm (c. 8, 1) gesagt werden, er habe den Zügel der Oberherrschaft den Philistern entrissen; denn das ist jedenfalls der Sinn jener nicht ganz deutlichen Stelle, welche auch der Siracide mit den Worten umschreibt: *ἕως σήμερον συνέτριψεν αὐτῶν κέρας.* In der That scheinen von dieser Zeit an die Philister zur Unbedeutendheit herabgesunken zu seyn und nur spärlich werden sie noch erwähnt; und — merkwürdigerweise — gerade nachdem auf diese Weise David die Macht der Philister gebrochen, erscheinen in seiner Umgebung, als seine Leibwache, jene famosen Krethi und Plethi (vgl. 2. Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23; 1. Kön. 1, 38. 44; 1. Chr. 18, 17). Da der erstere Name in oben angeführten Stellen ganz bestimmt als nom. propr. zur Bezeichnung der Philister vorkam, so liegt es am nächsten, auch hier wieder an diese und ihre kretische Abkunft zu denken, um so mehr, als 2. Sam. 20, 23 dafür sich die bedeutsame ursprüngliche Lesart הַכֹּרִי findet, was sogleich an die Karer erinnert, deren Stamm die Kreter angehörten. Mufs man diesemnach geneigt seyn, כְּרֵתִי allein schon auf die Philister zu beziehen, und sieht nun daneben den Namen פְּלֵתִי stehen, so liegt doch nichts näher, als in diesem Worte eine des Gleichlauts wegen entstandene Verkürzung aus פְּלִשְׁתִּי zu erkennen, eine Ansicht, welche von Lakemacher (obs. philol. II, p. 11 ff.) und Vitringa (Jesaia, p. 586: „Milites illi electi, custodiae regis admoti, fuerunt omnino sagittarii Cretenses ex Philistaeis") angedeutet, von Ewald (kritische Gramm. S. 297; Gesch. S. 292, Anm. 2) zuerst näher begründet, und nun auch von Bertheau (S. 192), Lengerke (S. 194 f.), Hitzig (§. 10 u. 11) angenommen und weiter ausgeführt worden ist. Sie wird unterstützt durch die historischen Nachrichten über die Kriegsfertigkeit und die weitverbreiteten Miethdienste der Karer[58]) und durch den Umstand, dafs die andern Erklärungen

[58]) Herodot I, 171, wonach sie dem Minos, welcher sie unterworfen, die Mannschaft in seine Schiffe gaben; II, 152, wo sie dem

der כְּרֵתִי und פְּלֵתִי durchaus nicht befriedigen. Als erster Erklärungsversuch kann wahrscheinlich die Stelle 2. Kön. 11, 4. 19 betrachtet werden : der nachexilische Verfasser der Bücher der Könige[59]) kannte die eigentliche Bedeutung des alten Ausdruckes nicht mehr, nahm das einer appellativen Bedeutung leichter sich fügende כָּרִי aus 2. Sam. 20, 23 als Participium von כּוּר, durchbohren, und erklärte das פְּלֵתִי, es mit פלט zusammenstellend, durch רָצִים, Läufer; daran schliefst sich denn die neuere, durch Gesenius (u. d. W.) und Winer (Realw. I, 272 ff.) herrschend gewordene Erklärung durch : „Scharfrichter und Läufer“ an. Abgesehen von den sachlichen Bedenken gegen eine aus solchen bestehende Leibwache, steht dieser Erklärung entgegen, dafs man sich nicht entschliefsen kann, die Endung ־ִי, welche zur Bildung von Patronymicis dient, hier, wo die Annahme von Patronymicis so nahe liegt und nirgends die Form כְּרֵתִים, פְּלֵתִים, כָּרִים sich findet, während es doch רָצִים heifst, plötzlich für abgekürzte Pluralform zu halten, als welche die Endung ־ִי zwar auch vorkommt, aber doch nur sehr selten und in der Sprache der Poesie neben der regelmäfsigen Form (vgl. Gesenius, §. 86, Anm. 6; Ewald, §. 177, a), wie denn auch D. Kimchi (zu 2. Sam. 8, 18) die Worte als Patronymica, oder Gentilicia auffafst. Wäre auch das Vorkommen einer philistäischen Leibwache bei dem israelitischen Könige von unserem Standpunkte aus unbegreiflich, so müfste man es nach solchen Beweisen, wenn auch als ein für uns unbegreifliches Factum, doch als Factum stehen lassen. Allerdings war, bis auf David wenigstens, zwischen Israeliten und Philistern nicht Friede die Regel, sondern Krieg, zumal seit David's Königthum selbst, unter welchem doch allein die Crethi und Plethi vorkommen : diese Thatsache wird durch Hitzig's Gegenbemerkung (S. 18) nicht aufgehoben. Aber,

---

Psammetich als eherne Männer dienen; Strabo, X, 28, p. 662, wonach sie durch ganz Hellas schweiften, um als Miethsoldaten zu dienen.

[59]) 1. Kön. 1, 38. 44 gehört diesem späteren Verfasser nicht an.

um davon zu schweigen, dafs auch in neuester Zeit Angehörige desselben Volkes gegeneinander gefochten und Könige gegen ihre eigenen Unterthanen durch Ausländer am sichersten beschützt wurden — die Philister selbst fanden so wenig darin, wenn ein unterdrücktes Volk sofort die Heere der Unterdrücker vermehrte, dafs sie im Kampfe gegen Israel Israeliten in ihrem Heere hatten (1. Sam. 14, 21), und so treu, wie die Karer einst den verschiedenen Staaten von Hellas und ihrem Unterdrücker Minos, dienten gewifs auch die karischen Philister ihrem Unterdrücker David. Auch ist nach unserer Erklärung der Ausdruck „Crethi und Plethi" keineswegs so tautologisch, wie Gesenius (thes. unter פְּלֶתִי) meint, vielmehr ist durch das oben über die verschiedenen Einwanderungen Bemerkte nahe gelegt, die פְּלֶתִי, oder Philister im engeren Sinne, als Abkömmlinge der Urkolonie, die כְּרֵתִי als Abkömmlinge der später unmittelbar aus Creta Nachgezogenen zu betrachten. Sobald übrigens David's mächtige Hand die Philister nicht mehr in strenger Unterwürfigkeit hielt, ist auch von den Crethi und Plethi nicht weiter die Rede. Gleichwohl dauerte (1. Kön. 5, 1) auch unter Salomo noch die Herrschaft des Königs von Israel über die Philister fort, so jedoch, dafs die einzelnen kleinen Philisterreiche ihre eigenen Könige hatten (1. Kön. 2, 39), und während sie, nach der Trennung des Reiches, mit den Königen des nördlichen Staates in Streit lagen (1. Kön. 15, 27; 16, 15), zahlen sie noch dem kräftigen Josaphat von Juda Tribut (2. Chr. 17, 11). Unter dessen schwachem Sohne, Joram, aber empören sie sich und erobern mit den die Küsten der Akababucht umwohnenden Arabern (Credner, Joel, S. 45 ff.) Jerusalem; die Stadt wurde geplündert, die Einwohner wurden als Sklaven verkauft. Auf diese That der Philistäer nimmt Joel (4, 2—6), der etwa 20 Jahre später auftrat, Rücksicht, indem er die Philister sowohl als erobernde und plündernde Feinde, wie auch als hartherzige Sklavenhändler darstellt. Nachdem aber Usia in glücklichem Kriege mit den Philistern (2. Chr. 26, 6 f.) Gath, Jabne und Asdod zerstört und im Gebiete von Asdod Städte angelegt hatte, war die philistäische Kriegsmacht

auf's Neue gebrochen, und deshalb rügt Amos, das Drohwort seines Vorgängers wieder aufnehmend, nicht mehr kriegerische Feindseligkeiten der Philister, sondern droht nur dafür Strafe, dafs sie Israeliten als Sklaven verkauft. Es werden daher die Philister als Kaufleute neben den friedlichen Phöniciern genannt, wie öfter (Ps. 83, 8; 87, 4; Sir. 46, 18). Immer aber war der Zustand der Philister zur Zeit unseres Propheten von einer völligen Vernichtung derselben, wie sie Joel angekündigt hatte, weit entfernt; und der durch die Geschichte scheinbar völlig widerlegte Ausspruch dieses Propheten verdiente eine Rechtfertigung. Unter Ahas erheben die Philister sich wieder und bemächtigen sich vieler von Juda ihnen entrissenen Städte (2. Chr. 28, 18), weshalb Jesaia (9, 11) sie wieder als gefährliche Feinde betrachten und mit der Eifersucht des Besiegten ihre künftige Unterwerfung verheifsen kann (11, 14), eine Verheifsung, welche sich durch die Siege Hiskia's über sie (2. Kön. 18, 8) theilweise erfüllte. Die weiteren Schicksale des Volkes gehören nicht hierher.

Auch die friedlichen, sonst mit den Israeliten in so freundlichem Verkehr lebenden Phönicier hatten die feindseligen Handlungen gegen die Israeliten weder durch die von Joel ihnen angedrohte Strafe gebüfst, noch zu Amos Zeit unterlassen; auch sie also mufsten von ihm berücksichtigt werden. Dafs die Phönicier vom persischen Meerbusen her zu Lande in ihre späteren Wohnsitze eingewandert sind, kann nach den Angaben des Herodot (I, 1; VII, 89), Strabo (XVI, c. 3, §. 4, p. 766) und Justin (XVI, 3) und den darauf gestützten Untersuchungen von Bertheau (zur isr. Gesch. S. 163—186; vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. I, S. 283 ff.; Lengerke, Kenaan, S. 184 ff.; Hitzig, Philister, S. 3 ff.; S. 175 ff.) kaum mehr bezweifelt werden (vgl. jedoch Movers in der Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theol., neue Folge, V, 2. Heft). Es war deshalb nicht blos Nationalhafs, sondern hatte seinen guten geschichtlichen Grund, wenn sie, als ursprünglich dem südlichen Erdgürtel angehörig, von der israelitischen Tradition (in der Völkertafel Gen. 10, 6) den Hamiten beigezählt wurden. Dafs

sie gleichwohl mit den Hebräern ursprünglich stammverwandt sind, geht aus der Verwandtschaft der Sprachen hervor; denn dafs eins dieser Völker von dem andern die Sprache entlehnt habe, ist rücksichtlich der Hebräer, deren Stammverwandte bis weit über die Gränzen des phönicischen Einflusses sich ausbreiten, an sich undenkbar, und kann von den Phöniciern deswegen nicht angenommen werden, weil sie, während die Hebräer noch Nomaden sind, schon als gebildetes Handelsvolk ein geordnetes Leben in Städten führen, das gebildetere Volk aber niemals die Sprache des minder gebildeten und namentlich noch in keiner Weise literarisch thätigen Volkes annehmen kann. Uebrigens widerspricht diese Sprachverwandtschaft der Angabe der Genesis keineswegs, indem das Eintheilungsprincip in der Völkertafel nicht auf der ethnographischen Verwandtschaft, sondern auf der geographischen Vertheilung der Nationen beruht.

Nach dem niedrig gelegenen Küstenstriche am mittelländischen Meere (כְּנַעַן, Niederland), auf welchem die Phönicier Sidon als ihre erste Niederlassung gründeten, wurden sie Canaaniter genannt, und theilten dann, indem sie sich allmälig bis zum Jordan hin ausbreiteten, dem ganzen zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere gelegenen gebirgigen Landstriche, ganz gegen dessen Natur, den Namen Canaan mit. Das phönicische Handelsinteresse gebot, die durch Stamm- und Sprachverwandtschaft schon erleichterte friedliche Beziehung mit Israel zu erhalten. Zwar forderte die abstracte Strenge des Gesetzes von den aus Aegypten zurückkehrenden Israeliten völlige Vertilgung der Canaaniter aus dem Lande; aber diese Forderung erschien, wie viele andere, in den nachherigen concreten geschichtlichen Verhältnissen als unausführbar. Jos. c. 1—3 und Richt. c. 1 werden die Städte aufgezählt, welche im Besitze der Canaaniter blieben; es sind fast sämmtlich Städte an der Meeresküste, in der Jordansniederung bei Bethsean und im Libanon, offenbar, weil, um des Seehandels und des Verkehres mit Damascus willen, das Handelsinteresse den Canaanitern gebot, den Besitz jener Districte sich zu sichern, wogegen sie die Gebirgsgegenden den eindringenden Israeliten eher preisgeben

konnten (vgl. Bertheau, zur Gesch. der Isr. S. 285 ff.). So wohnten Canaaniten und Israeliten in friedlichem Verkehre neben einander, der seine Höhe erreichte durch den Bund, welchen Hiram von Tyrus mit David und Salomo schlofs, und wonach Hiram, gegen Cedernholz und Gold, von Salomo Waizen, Oel und einige galiläische Ortschaften eintauschte, und vom Hafen von Eziongeber aus von Phöniciern und Israeliten gemeinschaftliche Schifffahrt nach Ophir unternommen wurde (1. Sam. 5, 11; 1. Chr. 14, 1; 1. Kön. 5, 15—26; 9, 11—14. 27; 10, 22; 2. Chr. 8, 18; 9, 10). Nach der Trennung des israelitischen Reiches wurde, in Folge seiner Lage in der Nachbarschaft von Phönicien, vorzugsweise in Ephraim die Verbindung mit den Phöniciern unterhalten, welche am lebhaftesten wurde, als Ahab (918—897) Isebel, die Tochter Ethbaal's von Tyrus, heirathete, wodurch phönicischer Götzendienst in das nördliche Reich eindrang und wesentlich dazu beitrug, die Eigenthümlichkeit des Israelitismus hier zu verwischen. Directe Feindseligkeiten gegen die benachbarten israelitischen Staaten scheinen sich überhaupt die Phönicier nie erlaubt zu haben; nur darüber klagt schon Joel (4, 6), dafs sie kriegsgefangene Israeliten als Sklaven verkauft. Die von Joel erwähnten Gefangenen müssen, da Joel nur auf Juda Rücksicht nimmt, nothwendig Judäer gewesen seyn, und nach den uns erhaltenen Nachrichten kann sich die Rüge des Propheten nur auf den unter Joram (890—883) mit den Arabern gemeinschaftlich unternommenen Einfall der Philister in Jerusalem beziehen (s. o. S. 93 und 2. Chr. 21, 10 ff.; 22, 1), welche dann einen Theil der Gefangenen den Phöniciern zu weiterem Verkaufe überliefsen. Dies kann, obgleich die Philister selbst ein Handelsvolk waren und darum von Joel und Amos ebenfalls den Vorwurf schnöder Verhandlung gefangener Israeliten hören müssen, doch nicht auffallen, da den Hauptstapelplatz auch für den Sklavenhandel immer Tyrus bildet, von wo edomitische Karawanen die Sklaven, wie andere Waaren, abholten (Hesek. 27, 16; Heeren, Ideen, I, 2, S. 61). Um dieses letzteren Umstandes willen scheint denn auch von Amos 1, 9 den Phöniciern nicht, wie den Philistern, ein

הַגְלוֹת, ein Wegführen, sondern nur ein הַסְגִיר, ein Einliefern der Kriegsgefangenen an Edom, vorgeworfen zu werden. Amos übrigens hatte in seiner späteren Zeit, und da er auch den nördlichen Staat mit berücksichtigte, gewifs noch andere und neuere Gelegenheiten im Auge, bei welchen sich die Phönicier des gerügten Vergehens schuldig gemacht: sie konnten von den mit dem nördlichen Reiche in steten Kampf verflochtenen damascenischen Syrern, mit welchen sie in lebhafter Handelsverbindung standen (Hes. 27, 18), gefangene Ephraimiten, von diesen selbst, nachdem deren König Joas Amazia von Juda besiegt (2. Kön. 14, 12 ff.), gefangene Judäer zu weiterem Verkaufe erhandelt haben.

Das nächste Volk, welches Amos, wie sein Vorgänger Joel, berücksichtigen mufste, sind die Edomiter. Die feindselige Gesinnung dieses Volkes mufste den Israeliten um so kränkender seyn, da die Edomiter ihre nächsten Stammverwandten waren. Auf diese nahe Verwandtschaft deutet die Erzählung der Genesis (c. 25, 30) hin, welche Esau, den Stammvater der Edomiter, als Zwillingsbruder Jakob's, des Repräsentanten und unmittelbarsten Stammvaters der Israeliten darstellt, und jenen, zuletzt unter allen Verwandten, von den in Canaan zurückbleibenden Israeliten sich trennen läfst. Dafs Esau der ältere Bruder Jakob's genannt wird, bezieht sich vielleicht zum Theil darauf, dafs die Israeliten durch eine später nachrückende und durch Jakob's zahlreichen Zuzug aus Mesopotamien repräsentirte Colonie mesopotamischer Stammverwandten eine wesentliche Verstärkung erhielten, gewifs aber hat es seinen Hauptgrund darin, dafs die Edomiter früher, als die Israeliten, zu nationaler Einheit und politischer Bedeutung gelangten. Ein Theil nämlich vom Stamme der mit Abraham Eingewanderten, getrieben von kriegerischem Sinn und vom Streben nach Macht und Reichthum, schied sich von den in Canaan zurückbleibenden friedlicheren Brüdern und erkor sich das Felsengebirge Seir zum Wohnsitze, welches vom südöstlichen Rande des todten Meeres bis zur älanitischen Bucht sich erstreckt, gegen Westen schroff abfällt, gegen Osten allmälig

in die Wüste sich verliert, und, mit seinen zahlreichen Höhlen, die mit geringer Nachhülfe der Kunst zu bequemen Wohnungen sich umgestalten lassen, nicht blos Schutz gewährt gegen die in der Nachbarschaft umherschweifenden Nomadenstämme, sondern auch durch seine Lage auf der die Schätze Indiens und Arabiens nach den phönicischen Handelsstädten leitenden Karawanenstrafse dem Handelsinteresse dient. Auf den kriegerischen, um äufseren Glanz bemühten Sinn der Edomiter weist die israelitische Sage hin, wenn sie, dem frommen Hirten Jakob gegenüber, Esau als wilden Jäger darstellt (Gen. 25, 27), wenn sie diesen das theure Recht der Erstgeburt um sinnlichen Genufs hingeben (c. 25, 28—34) und ihn das dem Stamme Abraham's anvertraute geistige Erbe reinerer Erkenntnifs und Verehrung Gottes durch Verbindung mit ausländischen Weibern verachten und verunreinigen läfst (c. 26, 34 f.). Ueber die Besitznahme Seir's durch die Edomiter haben wir Deut. 2, 22 eine beachtenswerthe Notiz. Hier werden nämlich als die Ureinwohner jenes Gebirges die Horiter bezeichnet und auf eine Stufe gestellt mit Stämmen der vorcanaanitischen Ureinwohner Palästina's, den Sammesumim (v. 20) und Avim (v. 23); wie die Sammesumim durch die Ammoniter, die Avim durch die Philister, so seyen die Horiter von den Edomitern verdrängt worden. Vergleichen wir hiermit Gen. 36, wo in der Stammtafel der Edomiter eine horitische, eine canaanitische und eine ismaelitische Linie unterschieden wird, so wird wahrscheinlich, dafs, neben den in den nördlichen Theilen des Gebirges wohnenden Horitern (Gen. 14, 6), zuerst durch Handelsinteresse getriebene Canaaniter, dann ismaelitische Hirtenstämme sich angesiedelt hatten, welche sämmtlich von den stärkeren Edomitern unterjocht wurden.[60]) Der kräftige, kriegerische Sinn

---

[60]) Vgl. Tuch zu Gen. 36; Lengerke, Kenaan, S. 294 ff.; besonders: Bertheau, zur Gesch. der Isr., S. 147 ff. Von den zur Bezeichnung der Edomiter vorkommenden drei Namen: שֵׂעִיר, אֱדוֹם und עֵשָׂו ist שֵׂעִיר, gemäfs seiner Grundbedeutung: haarig, eigentlich Bezeichnung

dieses Volkes drängte sie frühe zu politischer Einheit und Macht zusammen, wie dies schon Gen. 32, 7; 33, 1 u. 9 im Auftreten Esau's, des Repräsentanten der Edomiter, sich zeigt. Nach Gen. 36, 15—19. 29 f. blieb die Stammeintheilung die Grundlage der edomitischen Verfassung, nach v. 31 ff. aber waren die verschiedenen Stämme zugleich unter Königen schon vereinigt, „bevor Könige herrschten über die Söhne Israels." Da keiner der dort erwähnten acht edomitischen Könige als Sohn des vorhergehenden bezeichnet wird, so ist die Vermuthung Tuch's (z. d. St.) sehr wahrscheinlich, dafs das edomitische Königthum eine Wahlmonarchie war, und der König, zur Sicherung der nationalen Einheit und militärischen Macht, aus der Mitte der Stammhäuptlinge gewählt wurde (vgl. Jes. 34, 12). Durch die kriegerische Macht und die natürliche Festigkeit ihres Wohnsitzes geschützt, so wie durch dessen Lage begünstigt, bildete der Zwischenhandel zwischen den am persischen und arabischen Meerbusen gelegenen Stapelplätzen für die indischen und arabischen Waaren und zwischen den phönicischen und philistäischen Seestädten, eine Hauptbeschäftigung der Edomiter (vgl. Hes. 27, 16[61]) und dazu Heeren,

---

des rauhen, struppigen Waldgebirges, welches das Volk bewohnte. In diesem Sinne wird das Wort auch fast immer gebraucht und nur Gen. 36, 20 ff. (vgl. 1. Chr. 1, 38) und 2. Chr. 25, 11 u. 14 auf den Stammvater und Repräsentanten der Horiter übergetragen. Der Name אֱדֹם, nach Tuch, Genesis, S. 421 „sicher mit dem rothen Meere in Verbindung" stehend, besser vielleicht auf die Hautfarbe der von nordöstlichen Gegenden her eindringenden Tharahiten zurückzuführen, ist der eigentliche Name des Volkes, welches zuweilen (Num. 20, 14 ff.) einfach אֱדֹם, meist בְּנֵי אֱדֹם genannt wird; auch dieser Name steht nur selten vom Stammvater des Volkes (Gen. 25, 30; 36, 1). Dafür ist עֵשָׂו eigentlich und ausschliefslich da. Dieser Name bedeutet eigentlich: der Rauhhaarige, also dasselbe, wie שֵׂעִיר, und ist nach der Natur des Landes und dem Character des Volkes gebildet, um dessen Stammvater und Repräsentanten zu bezeichnen.

[61]) Der hebräische Text an dieser Stelle hat zwar nicht אֱדֹם, sondern אֲרָם; da aber v. 18 Syriens Handel mit Tyrus noch einmal erwähnt

Ideen, I, 2, S. 107). Die in militärischer, wie in merkantilischer Beziehung gleich wichtige, bedeutendste Stadt der Edomiter (Winer, Realw. II, S. 522), die feste Felsenstadt Sela oder Petra, in welcher zugleich zwei Karawanenstrafsen sich kreuzten (Plinius, h. n. VI, 28: „Huc convenit utrumque bivium, eorum, qui Syriae Palmyram petiere et eorum, qui ab Gaza venerunt"; vgl. Robinson, III, S. 114 f.), ist demnach recht eigentlich eine Repräsentantin des eigenthümlichen edomitischen Lebens. Aufser ihr waren unter den edomitischen Städten vorzüglich die feste Bergstadt Bazra (Am. 1, 11 f.; Jes. 34, 6; 63, 1; jetzt Besseyra, بصيرة d. i. Klein-Bazra, im Gegensatz von Bostra in Auranitis) und die Hafenstädte Elath und Ezeon Geber (1. Kön. 9, 26) wichtig. Ueber die Religion der Edomiter giebt uns das alte Testament keine Auskunft. Aus dem Umstand, dafs, wie bei den Syrern, so auch bei den Edomitern mehrere Könige den Namen des Sonnengottes, Hadad, führen (1. Kön. 11, 14 f. und Gen. 36, 36. 39, indem statt des an dieser letzten Stelle vorkommenden הֲרַר, mit Onkelos, dem Gr. Venetus, vielen mss. und der Parallelstelle 1. Chr. 1, 30, gewifs הֲדַד zu lesen ist), hat Lengerke (Ken. S. 298) vermuthet, dafs auch bei den Edomitern Sonnencultus geherrscht habe; 1. Kön. 11, 1 ff. werden unter den ausländischen Weibern, welche den greisen Salomo zum Götzendienst verführt, auch Edomiterinnen genannt, von einem besonderen edomitischen Cultus aber ist nicht die Rede.

Von einer feindseligen Gesinnung zwischen den beiden mit einander so nah verwandten Völkern findet sich in der ältesten Zeit keine Spur. Die elohistische Darstellung der Urgeschichte, obgleich sie die entgegengesetzte Richtung beider Völker bestimmt hervorhebt (Gen. 25, 27), weifs doch nur von einer

---

ist, nachdem v. 17 die von Juda und Ephraim gelieferten Producte aufgezählt worden sind, und in die Reihenfolge der von v. 15—19 aufgezählten Länder Edom viel besser, als Aram pafst, so spricht der Context entschieden für die auch von den LXX, der Peschito und 23 mss. empfohlene Lesart אֱדֹם.

friedlichen Trennung Esau's und Jakob's (Gen. 36, 6 f.), und die alte Quelle, welche der Erzählung 32, 4 bis 33, 17 zu Grunde liegt, stellt in Esau's Person ein den durch Jakob vertretenen Israeliten überlegenes, aber wohlwollend gesinntes Volk dar. Auf diese Gesinnung vertrauend, richteten die Israeliten von dem an der Nordwestgränze Edoms, südwestlich vom todten Meere gelegenen Kades aus an Edom die Bitte, ihnen, als einem Brudervolke, den Durchzug durch das edomitische Gebiet, wahrscheinlich durch den nahe gelegenen breiten Wady-el-Ghuweir,[62]) zu gestatten.[63]) Die Edomiter aber, von den nunmehr zu kräftiger Einheit concentrirten Israeliten für ihre eigene Selbstständigkeit fürchtend, schlugen die Bitte bestimmt ab, drohten, mit Waffengewalt den etwaigen Versuch des Durchzugs zu hindern, und nöthigten Israel, zuerst durch die Araba südlich bis nach Elath, und von da, durch die niedrigen östlichen Abdachungen des edomitischen Gebirges, nördlich wieder hinaufzuziehen (Num. 20, 14—21; Deut. 2, 1—8). Dafs die Befürchtung der Edomiter nicht ohne Grund war, zeigte die spätere Geschichte. Zwar aus den zerrissenen Verhältnissen der Richterzeit ist uns keine feindselige Berührung zwischen den Brudervölkern bekannt. Sobald aber durch das Königthum das israelitische Volk zu kräftiger politischer Selbstständigkeit sich erhob, erscheinen unter den von Saul mit Glück bekämpften Nachbarvölkern auch die Edomiter (1. Sam. 14, 47), und David unterjochte sie völlig und setzte Statthalter (נְצִבִים) in ihrem Lande ein (2. Sam. 8, 14). Seit dieser Zeit erst tritt, in Folge des Bestrebens, vom israelitischen Joche sich zu

---

[62]) Robinson, III, S. 108.

[63]) Ewald, Gesch. II, S. 197 ff. vermuthet, dafs, vermöge des damaligen engeren Zusammenhaltens aller durch Abraham's Namen verbundenen Völker, Israel, im Vertrauen auf die Theilnahme und den Schutz der edomitischen Stammverwandten, bei dem Zuge durch die Wüste meist so nahe an deren westliche Gränze sich angedrängt habe, indem es »sich so gleichsam unter den Schirm des ältern und in jenen Zeiten noch mächtigeren Brudervolks stellte.«

befreien, fortwährend und in der bittersten Weise feindselige Gesinnung der Edomiter gegen die Israeliten hervor. Zwar blieb das Abhängigkeitsverhältnifs der Edomiter auch unter Salomo: er befand sich, nach 1. Kön. 9, 26, im Besitze der edomitischen Hafenstadt Elath und sandte von hier seine Handelsschiffe aus; gegen Ende seiner Regierung aber versuchte Hadad, ein Sprofs der königlichen Familie, der bei David's Vertilgungskriege gegen Edom zum König von Aegypten entwichen war, das israelitische Joch abzuschütteln. Dafs dieser Versuch wenigstens nicht auf die Dauer gelang, ergiebt sich daraus, dafs wir in späterer Zeit Juda, an welches nach der Trennung des Reiches Edom seiner Lage gemäfs übergehen mufste, fortwährend die Oberherrschaft über Edom ausüben sehen. Der kräftige Josaphat konnte, als Inhaber der edomitischen Hafenstädte, die Herstellung des israelitischen Seehandels von dort aus versuchen (1. Kön. 22, 49). Dafs unter seiner Regierung kein wirklicher König in Edom geherrscht habe, sondern ein Statthalter (נִצָּב) König gewesen sey, wird ausdrücklich bemerkt (a. a. O. v. 48). Daher kann denn auch Josaphat bei seinem, mit Joram von Ephraim gemeinschaftlich gegen Moab geführten Kriege den Vorschlag machen, durch das edomitische Gebiet zu ziehen, und den König von Edom zur Theilnahme am Kriege nöthigen (2. Kön. 3, 8 f.). Dafs an dieser letzten Stelle, trotz der Abhängigkeit Edoms von Juda, ein König von Edom genannt wird, findet in der obigen Stelle, 1. Kön. 22, 48, seine Erklärung: auf den Statthalter wird, weil er des Königs Stelle vertrat, „König war", wie es dort heifst, auch der Königstitel übergetragen. Sobald aber Josaphat's Sohn, Joram, durch despotische Grausamkeit den alten Groll der Unterdrückten gereizt und durch seine Schwäche ihnen Hoffnung gegeben hatte auf das Gelingen einer Empörung, fielen die Edomiter von Juda ab, um nie wieder damit verbunden zu werden, und wählten sich einen eigenen König (2. Kön. 8, 20—22). Darauf bezieht sich Joel's Drohung (4, 19), und von dieser Zeit an hören die Drohungen der Propheten gegen die Edomiter so wenig auf, als die bitteren Feindseligkeiten dieses Volkes gegen Israel.

Amazia eroberte zwar Sela (2. Kön. 14, 7), weshalb Amos nur noch die Vertilgung eines Ueberrestes von Edom verkündigen kann (9, 12), Usia brachte, nach 2. Chr. 26, 2, die Hafenstadt Elath wieder an Juda; aber damit war den Feindseligkeiten, welche Juda von Edom zu fürchten hatte, keineswegs ein Ende gemacht, und Amos führt deshalb über den nie rastenden, unbrüderlichen, blutigen Hafs der Edomiter, welcher auch darin hervortrat, dafs sie israelitische Gefangene von den Philistern und Phöniciern zum weiteren Verkaufe einhandelten (Am. 1, 6 u. 9), bittere Klage, und droht der festen Stadt Bazra, welche nach der Eroberung von Sela Hauptstadt geworden seyn mochte, den Untergang (Am. 1, 11 u. 12). Diesen Verhältnissen beider Völker zu einander verdanken auch die nach der Mitte des achten Jahrhunderts v. Chr. entstandenen Erzählungen des jehovistischen Ergänzers von der Jugendfeindschaft Esau's und Jacob's ihre Entstehung. Unter Ahas entrifs Rezin von Syrien die Hafenstadt Elath den Israeliten und brachte sie wieder an die Edomiter, in deren Besitz sie wenigstens bis in die Zeiten des Exils verblieb (2. Kön. 16, 6, wo לַאֲרָם und אֲרוֹמִים zu lesen ist), auch drangen die Edomiter in Juda ein und schleppten Gefangene hinweg (2. Chr. 28, 17), und je mehr die Selbstständigkeit Juda's abnahm, desto kräftiger erhob sich Edom. Vielleicht ist hiervon die friedlichere Gesinnung eine Folge, welche der Deuteronomiker gegen die Edomiter verräth, wenn er ihnen, als einem Brudervolke, neben den Aegyptern die Möglichkeit einräumt, im dritten Gliede in die israelitische Gemeinde einzutreten (Deut. 23, 8 f.; vgl. auch 2, 29 und dazu Ewald, Gesch. II, S. 204 Anm.). Nachdem aber, während Juda unterging, Edom an die übermüthigen Unterdrücker sich angeschlossen hatte, werden die Drohungen wieder heftiger. Im Ganzen aber blieb es bei diesen Drohungen, welche unter verschiedenen Modificationen fast alle Propheten bis auf Maleachi herab wiederholen.[64]) Unterdessen

[64]) Vgl. Credner, Joel, S. 79—83.

setzten sich die Edomiter während der Zeit des Exils selbst in einem Theile von Südpalästina fest, und erst Joh. Hyrkan (um 130 v. Chr.) erfüllte einigermafsen die Drohungen der Propheten gegen die Edomiter, indem er sie besiegte und zwang, dem mosaischen Gesetz sich zu unterwerfen und die Beschneidung anzunehmen (Josephus, a. i. 13, 9. 1; 15, 7. 9), nachdem schon früher die Nabathäer sie aus dem Mittelpunkt ihrer früheren Wohnsitze verdrängt und Petra zur Hauptstadt eines arabischen Reiches gemacht hatten. Später diente namentlich die Herrschaft der idumäischen Herodianer dazu, den eifersüchtigen Groll der Israeliten gegen das Brudervolk wieder anzufachen.[65])

Die Ammoniter und Moabiter, zwei benachbarte und nahe verwandte Volksstämme, die oft gleiches Schicksal theilen und neben einander genannt werden, hatte Joel, dessen Aussprüche sich lediglich um Juda drehen, nicht berücksichtigt; Amos aber konnte sie nicht übergehen, da sie nach der Trennung des Reiches, wie es in der Natur der Sache lag und wenigstens in Bezug auf die Moabiter durch ausdrückliche Nachrichten bestätigt wird, an Ephraim fielen, auf welches Amos Aussprüche vorzugsweise sich beziehen. Dafs beide Völker, als zu den mit Abraham eingewanderten Tharahiten gehörig, mit den Israeliten stammverwandt waren, wird von diesen selbst eingestanden, wenn der Ursprung der Ammoniter und Moabiter auf Lot zurückgeführt wird (Gen. 19, 30 ff.); dafs dieser Ursprung durch die Erzählung von Lot's Blutschande mit seinen eigenen Töchtern befleckt wird, ist Folge des späteren Nationalhasses der Israeliten gegen jene Völker, wie denn auch die spätere Zeit diesen das den Edomitern zugestandene Recht, Glieder der israelitischen Gemeinde zu werden, hartnäckig versagte (Deut. 23, 4; Esra 9, 1; Neh. 13, 1). Vielleicht trug dazu bei, dafs die Ammoniter und Moabiter fortwährend als

[65]) Vgl. über die Edomiter überhaupt, aufser Winer, Realw. II, S. 345—349; v. Raumer, Palästina, S. 264—274; Robinson, III, S. 108 ff.

treue Anhänger des entsetzlichen Cultus des menschenfressenden Feuergottes erscheinen, der bei jenen als Moloch, bei diesen als Camos verehrt wurde (1. Kön. 11, 7), und zu dessen Cultus auch die Israeliten häufig verführt wurden (Richt. 10, 6; 1. Kön. 11, 6 ff.; 2. Kön. 23, 13). Ammoniter und Moabiter nun, nachdem sie die Urbewohner jener Gegenden, von den Ammonitern Sammesumim, von den Moabitern Emim genannt, verdrängt hatten (Deut. 2, 9 f. 18—21), wohnten zuerst am östlichen Ufer des Jordans zwischen Arnon und Jebok; nachher aber drängten sich die Canaaniter zwischen ihnen ein, warfen die Moabiter südlich über den Arnon, die Ammoniter östlich bis über die Hälfte der Länge dieses Flusses (Deut. 3, 16) und über den Jabok zurück und gründeten auf dem eroberten Lande ein amoritisches Königreich. So fanden es die Israeliten bereits bei ihrer Rückkehr aus Aegypten (Num. 21, 13 ff.), und da auf diese Weise jene beiden Völker dem Boden des von den Israeliten begehrten Landes ferner gerückt waren, so konnten diese das ammonitische und moabitische Gebiet unbeeinträchtigt lassen (Deut. 2, 18 ff.) und mit der Eroberung jenes, damals von Sihon beherrschten, Amoriterreiches sich begnügen (Num. 21, 24 f.). Dennoch äufserte sich schon damals, wenigstens bei den Moabitern, gegen die Israeliten Mifstrauen und feindselige Gesinnung (Num. 22, 2 ff.). Wie diese bei den Ammonitern im weiteren Verlaufe der Geschichte hervortrat, wollen wir zunächst etwas näher betrachten.

Nachdem die Ammoniter in der ersten Zeit der Richterperiode zuerst nur als Bundesgenossen der Moabiter gegen Israel aufgetreten waren (Richt. 3, 13), rüsteten sie später selbstständig einen Krieg (Richt. 10, 7 ff.). Sie stützten sich dabei auf die Ansicht, dafs das ihnen früher von den Amoritern, dann diesen wieder von den Israeliten entrissene Gebiet eigentlich immer noch ihr Eigenthum sey (Richt. 11, 13; vgl. Jos. 13, 25), und wütheten zuerst lange Zeit gegen die im alten Amoritergebiet wohnenden ostjordanischen Israeliten, griffen dann aber auch die westjordanischen Stämme an. Von Jephthah auf's Haupt geschlagen, erhoben sie sich erst unter Saul wieder

Princip als Baal Peor in einem wollüstigen Cultus verehrten, an welchem Theil zu nehmen auch die Israeliten bei ihrer Einwanderung aus Aegypten verführt wurden (Num. 25, 1 ff.). Damals schon fand Israel die Moabiter zu einem längere Zeit gegründeten (Num. 21, 26), wohlgeordneten (Num. 22, 7. 14. 15) Königthume vereinigt. In der Richterperiode waren, nächst den Aramäern, die Moabiter die ersten, welche unter ihrem König Eglon, in Verbindung mit Ammonitern und Amalekitern, die Israeliten im Besitze ihres kaum eroberten Landes störten, bis über den Jordan vordrangen und die Israeliten auf achtzehn Jahre sich dienstbar machten, bis Ehud die diesseits vom Jordan stehenden Moabiter vernichtete und dadurch seinem Volke auf lange Zeit Ruhe vor ihnen verschaffte (Richt. 3, 12—30), wenigstens ist ein glücklicher Krieg Saul's gegen sie das erste, was wir wieder von ihnen erfahren (1. Sam. 14, 47). Um ihrer Feindschaft willen gegen Saul gewährten sie dem von diesem verfolgten David den sichern Aufenthalt in ihrem Lande, welchen er für seine Eltern erbat (1. Sam. 22, 3 ff.); auf dieses freundliche Verhältnifs David's zu Moab deutet es auch hin, wenn der Moabiter Jethma unter David's Helden auftritt (1. Chr. 11, 46). Sobald aber David selbst zur Herrschaft gelangt war, wurde er zum Kriege gegen Moab genöthigt, welches unter den von David besiegten Völkern (2. Sam. c. 8) nächst den Philistern zuerst genannt wird. Der Umstand, dafs er auch von ihnen zwei Drittel mit Dreschschlitten zermalmte (2. Sam. 8, 2; vgl. v. 12 und 1. Chr. 18, 2. 11), verglichen mit seinem früheren freundlichen Verhältnisse zu diesem Volke, macht wahrscheinlich, dafs er durch feindseliges Mifstrauen der Moabiter auf ähnliche Weise, wie von den Ammonitern, gereizt worden war.[67]) Von dieser Zeit an bis zum Schlusse des ersten Jahrhunderts nach der Trennung des Reiches blieben die Moabiter den Israeliten zinsbar. Dafs sie nach der Trennung unter die Botmäfsigkeit von Ephraim kamen, geht aus 2. Kön. 1, 1 u. 3, 5

[67]) Ewald, Gesch. II, S. 612 f.

hervor, wo gesagt wird, dafs nach Ahab's Tode (897 v. Chr.) die Moabiter von Ephraim abgefallen seyen, indem ihr König Mesa den dem Könige des nördlichen Reiches früher entrichteten Tribut von hunderttausend Lämmern und ebensoviel Widdern verweigerte. In Folge dieses Abfalles fiel Joram von Ephraim, verbündet mit Josaphat von Juda und dem Edomiterkönig, in Moab ein, sah sich aber, nachdem er moabitische Städte zerstört und das Land verwüstet hatte, zu plötzlichem Rückzuge genöthigt (2. Kön. 3, 6 ff.).[**]) Dafs damals die Moabiter noch auf das Land südlich vom Arnon beschränkt waren, scheint daraus hervorzugehen, dafs jene verbündeten Könige ihren Weg nach Moab durch die edomitische Wüste nahmen (2. Kön. 3, 8). Der alte prophetische Ausspruch gegen Moab aber, welchen Jesaia (c. 15 u. 16) bestätigend aufgenommen hat, zeigt, dafs die Moabiter später ihre alten Wohnsitze, nördlich vom Arnon, wieder in Besitz genommen haben, denn in diese Gegend gehört die Mehrzahl der Städte, welchen dort der Untergang gedroht wird; zugleich geht hieraus hervor, dafs jener Zug der drei verbündeten Könige gegen Moab nicht von bleibendem Einflusse war, wie denn auch unter Joas die Moabiter noch einmal in Ephraim einfielen (2. Kön. 13, 20). Wahrscheinlich deutet der angeführte Drohspruch gegen Moab auf dessen Eroberung durch Jerobeam II, der sein Reich von Hemath bis zum todten Meere erweiterte (2. Kön. 14, 25). In Folge dieser Eroberung scheinen denn die früheren bedeutenden Hauptstädte Ar Moab, Kir Moab u. s. w. (Jes. 15, 1) den Moabitern entrissen worden zu seyn. Amos hat daher nur der sonst wenig genannten Stadt Kirioth (Am. 2, 2; Jer. 48, 24, 41) den Untergang noch anzukündigen, und weifs nichts von neueren, allgemeineren Vergehungen Moab's gegen Israel, sondern rügt nur eine einzelne alte Grausamkeit der Moabiter (Am. 2, 1). In der chaldäischen Periode treten sie, in Verbindung mit den Chaldäern, gegen die Israeliten feindlich, wie

[**]) Ueber die nähere Veranlassung s. d. Comment. zu 2, 1.

die Ammoniter, auf, und daher trifft sie, wie diese, die Rüge der Propheten dieser Zeit (Zeph. 2, 8—10; Jer. 9, 25; 25, 21; c. 48; Hes. 25, 8—10). Im nachexilischen Staate kommt die wiederhergestellte Gemeinde mit den Moabitern in ähnliche Conflicte, wie mit den Ammonitern (Esr. 9, 1 ff.; Neh. 13, 1 ff.). Schon in der maccabäischen Zeit beginnt der Name Moab's in dem weiten Begriffe Arabiens allmälig unterzugehen (Josephus, a. i. 13, 14, 2).[69])

V. Entstehung, Anlage und schriftstellerischer Character der Schrift des Amos.

Dafs der Hirte Amos seine Aussprüche selbst in die uns erhaltene Schrift niedergelegt hat, geht aus den die ganze Schrift durchklingenden Erinnerungen an das Hirtenleben (s. unten) und aus dem Umstande hervor, dafs er 7, 1 ff.; 8, 1; 9, 1 von sich in der ersten Person redet, wogegen es nichts beweisen kann, wenn in der Erzählung, 7, 10 ff., Amos in der dritten Person angeführt wird (vgl. die unbezweifelt ächten Abschnitte Hos. 1, 2 ff.; Jes. 7, 3 ff.).[70]) Mit Harenberg[71])

[69]) Vgl. Vitringa, Jesaia, Herbornae 1715, I, p. 603—606; Gesenius, Jesaia, S. 500 ff.; Winer, II, S. 116 ff.; Raumer, S. 261 ff.

[70]) Vgl. Rosenmüller, Scholien zu Amos, S. 4 ff.

[71]) Harenberg, zu Amos 9, 7 ff., behauptet, dafs Amos ungefähr eine Zeit von zwei Jahren hindurch geweissagt habe. Er theilt die Schrift des Propheten in dreizehn Abschnitte (pericopae), die fünf ersten (1, 1 bis 2, 16; c. 3; 4, 1—3; 4, 4—13; 5, 1—17) verlegt er in das 40. Jahr des Jerobeam und das 25. des Usia, die folgenden (5, 18—27; 6, 1—14; 7, 1—9; 7, 10—17; 8, 1—3; 8, 4—14; 9, 1—6; 9, 7—15) in das letzte, 41. Jahr Jerobeam's, und zwar die beiden letzten in die Zeit kurz vor dem Tode dieses Königs. Auch Dahl (S. 16), Justi (S. 8) und Theiner (kl. Proph., S. 89) lassen die Schrift des Amos aus einzelnen Orakeln entstanden seyn, wobei dann Dahl von fremder Hand, Theiner von dem Propheten selbst die Sammlung ausgehen läfst.

nun anzunehmen, dafs die einzelnen Abschnitte der Schrift des Amos besondere, zu verschiedenen Zeiten hervorgetretene Aussprüche des Propheten enthalten, welche nachher zu einer Sammlung verbunden worden seyen, geht deswegen nicht an, weil alle einzelnen Abschnitte unter einander eng zusammenhängen und ein in sich geschlossenes, wohlgeordnetes Ganze bilden. Da nun gewifs ist (Am. 7, 10 ff.), dafs ein Theil der Aussprüche des Amos seine Entstehung dem Auftreten des Propheten zu Bethel verdankt, so sind wir genöthigt, seine ganze Schrift zu diesem Ereignisse in Beziehung zu setzen. Unmöglich aber kann Amos Alles, was in seiner Schrift uns vorliegt, und gerade so, wie es in dieser uns vorliegt, in freier, begeisterter Rede wirklich gesprochen haben. Dagegen spricht, aufser der bereits erwähnten planvollen Anordnung und Durchführung des Ganzen, eine Rücksichtnahme auf auswärtige Nationen (1, 3 bis 2, 3) und auf Juda (2, 4—6; 3, 1; 6, 1), wie sie in Bethel, in directer Anrede an die Ephraimiten, ganz unpassend gewesen wäre, und eine so oft wiederkehrende Rüge der Verstocktheit des Volkes (2, 12, vgl. 8, 11 ff.; 3, 1—8; 5, 10. 13. 18; 9, 10), wie sie sich nur erklärt, wenn der Prophet, da er sie aussprach, die empörende Zurückweisung zu Bethel (7, 10 ff.) bereits erfahren hatte. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dafs Amos das, was er in Bethel gesprochen, später, nach seiner Rückkehr nach Juda, aufgezeichnet und zu der uns vorliegenden Schrift erweitert habe.[72])

Was Amos ursprünglich zu Bethel gesprochen, also den eigentlichen Kern seiner Schrift, aufzufinden, fehlt es uns nicht an Anhaltspunkten. Merkwürdiger Weise nämlich schliefst sich die Erzählung von des Propheten Erlebnissen zu Bethel (7, 10—17) an eine stufenweise fortlaufende Reihe von Gesichten (7, 1—9) an, und die heftige Entgegnung des Amos auf die Zumuthungen des Amazia (7, 16 f.) geht wieder in die Darstellung eines

[72]) Vgl. Ewald, S. 86.

Gesichtes über (8, 1—3), welches der Reihe der früheren genau sich anfügt, und auf welches später (9, 1) noch ein abschliefsendes folgt. Da nun die visionäre Darstellung, sobald sie nicht, wie bei späteren Propheten, künstlich ausgeführte, complicirte Gemälde, sondern, wie bei Amos, mit wenigen Strichen gezeichnete treffende Bilder bietet, durch ihre Anschaulichkeit, ihre Fähigkeit, das Interesse zu erregen, und ihre Behältlichkeit für Fälle besonders geeignet ist, in welchen es sich darum handelt, in kurzer Zeit mit wenigen Worten einen bleibenden Eindruck zu machen: so ist höchst wahrscheinlich, dafs eben in jener Reihe von Gesichten die ursprünglichen Aussprüche des Amos nach Inhalt und Form wenigstens im Ganzen uns vorliegen, wenn auch nachher beim Aufzeichnen, wie es in der Natur der Sache liegt, am Ausdruck manches geändert wurde.[73]) Der Prophet, sehnlichst wünschend, dafs sein Volk das verheifsene Heil endlich finden möge, mufste vielmehr sehen, wie es durch Gottlosigkeit sich immer weiter davon entfernte. Namentlich der unreine Gottesdienst des abfälligen Bruderreichs mufste, statt Glück, strenge Bestrafung unabwendbar herbeiführen. Dieser heillose Zustand Ephraim's, als das Haupthindernifs des Eintrittes einer besseren Zeit, beschäftigte vor Allem

---

[73]) Vgl. vorzüglich Ewald, Propheten, I, S. 107 f. Knobel's Ansicht (Prophetismus, II, S. 150 f.), dafs Cap. 3—6 die zu Bethel gehaltenen Reden des Propheten enthalte, hängt mit der andern zusammen, dafs die Erzählung, 7, 10—17, nicht an rechter Stelle stehe und vielmehr hinter c. 6 gehöre. Aber gerade weil jener Abschnitt auf den ersten Blick »die regelmäfsige Ordnung der Visionen stört,« und es so nahe liegt, ihm einen passenderen Platz anzuweisen, scheint mir seine jetzige Stellung ihren guten Grund zu haben und nicht so rasch aufgegeben werden zu dürfen. In der That ergiebt sich auch bei näherer Betrachtung ein inniger Zusammenhang jenes Abschnittes mit seiner jetzigen Umgebung: die durch die beiden ersten Gesichte (7, 1—6) vorbereitete und beim dritten Gesichte (v. 7—9) hervortretende bestimmte Drohung des Propheten reizt den Amazia zum Widerstand, dieser Widerstand läfst wiederum den Propheten seine Drohung steigern, und erst an diese gesteigerte Drohung schliefst das vierte, den Untergang als sofort hereinbrechend ankündigende Gesicht natürlich und gehörig motivirt sich an (8, 1 ff.).

lange schon in der Einsamkeit der Wüste den Geist des gotterfüllten Hirten. Oft hatte er gebetet, dafs Jehova die schon ausgestreckte strafende Hand noch einmal zurückziehen möge, in der Hoffnung auf Besserung des Volkes. Als aber, bei der wachsenden Verderbnifs, endlich die letzte Hoffnung schwand, da konnte er es nicht lassen, dafs er nicht reden sollte, was er gesehen und gehöret hatte: der Geist des Herrn trieb ihn, seine Heerde zu verlassen und an der Hauptstätte des ephraimitischen Götzendienstes hielt er den Abtrünnigen die Bilder des immer drohender heranziehenden Verderbens vor, wie sie vor seine Seele getreten waren, und fügte ihnen, nachdem er von der Verstocktheit der Gewarnten auf's Neue die bitterste Erfahrung gemacht, die Drohung des nunmehr sofort und unabwendbar hereinbrechenden Unterganges bei. In seine Heimath zurückgekehrt, vertraute Amos das Wort, welches gesprochen keine gute Statt gefunden, der Schrift an, ein Zeugnifs für die Nachwelt, dafs der Prophet seinen Beruf erfüllt hatte, und das seinem Untergange entgegeneilende Volk nicht ungewarnt geblieben war. So für einen weiteren Kreis bestimmt, mufste seinen Aussprüchen auch eine weitere Ausführung werden. Nach deutlichen Anzeigen seiner Schrift hatte nun Amos als Grund der Verstockung einmal das blinde Vertrauen erkannt auf die Abstammung von dem auserwählten Volke Jehova's (3,2; 5, 14. 18; 9, 7), dann leichtsinnige Verachtung der prophetischen Warnung und üppiges Dahinleben im Vertrauen auf Reichthum und äufsere Macht (2, 12—16; c. 4; 6, 1. 3. 13; 9, 10). Der Nachdruck, mit welchem Amos auf Joel's Aussprüche sich stützt, und die genaue Beziehung, welche er auf diese in den Drohungen gegen die auswärtigen Nationen nimmt, beweisen, dafs die Gegner des Propheten eine Entschuldigung für ihre Verstocktheit aus Joel's Schrift entnahmen, die Einen, indem sie darauf sich beriefen, dafs ja Joel dem auserwählten Volke Heil verheifsen, die Andern, indem sie ihre Verachtung des prophetischen Wortes überhaupt auf die seitherige Nichterfüllung der Drohsprüche Joel's gegen auswärtige Nationen und der Verheifsungen in Bezug auf Israel stützten. Amos

hatte also in seiner Schrift, indem er zugleich die Worte seines Vorgängers richtig auslegte und bestätigte, jenen doppelten Grund der Verstockung in seiner Nichtigkeit darzustellen : die Drohungen gegen die Feinde werden in Erfüllung gehen, sobald die von Joel vorausgesetzte Bedingung dadurch erfüllt ist, dafs Israel durch wahre Frömmigkeit als Volk Jehova's wirklich sich dargestellt hat; da aber dies bis jetzt nicht geschehen ist, so hat sich auch die Verheifsung an den Israeliten nicht erfüllt, vielmehr trifft auch sie das angedrohte Strafgericht. Hatte so der Prophet seine in Bethel ausgesprochenen Drohungen begründet und mit der gesammten theokratischen Weltanschauung in Beziehung gesetzt, so mufste er, wenn auch in den veränderten Verhältnissen seiner Zeit weit mehr Grund vorlag zur Drohung, als zur Verheifsung, doch, damit diese nicht ganz und mit ihr den im Volke immer noch vorhandenen wahrhaft Frommen der Trost fehle, schliefslich noch die Verkündigung anreihen, dafs, nach Vollendung des läuternden Strafgerichtes, die selige Zeit inniger Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke und äufseren Glückes eintreten werde.

Demgemäfs nimmt Amos in dem ersten Haupttheile (c. 1 u. 2) seiner Schrift, mit einem Ausspruche Joel's beginnend (1, 2), zunächst (1, 3 bis 2, 3) die Drohungen seines Vorgängers gegen auswärtige Nationen, welche sich an Israel vergangen, bestätigend und erweiternd wieder auf.[74]) Von den entfernteren damascenischen Syrern anhebend (1, 3—5), geht er zu den benachbarten Philistern (1, 6—8) und Phöniciern (1, 9 u. 10), endlich zu den, den Israeliten verwandten, Edomitern (1, 11 u. 12), Ammonitern (1, 13—15) und Moabitern (2, 1—3) über. Dadurch hat sich der Prophet den Uebergang gebahnt zu seinem eigenen Volke, Juda aber erwähnt er, seinem Hauptziele entgegeneilend, nur flüchtig (2, 4 u. 5). So rollt, wie Rückert[75]) sehr treffend sich ausdrückt, das Ge-

---

[74]) S. oben S. 60 f.

[75]) Hebr. Propheten übersetzt und erläutert, S. 69.

witter strophisch über alle umliegenden Reiche, berührt im Vorübergehen Juda und bleibt endlich über Ephraim stehen, welches, weil es, des göttlichen Gesetzes vergessend, Gewaltthätigkeiten übt und im Dienste seiner Götzen üppig dahin lebt (2, 6—8), trotz der Wohlthaten, welche Jehova dem Volke erzeigt (2, 9—11), und weil es, seiner Macht vertrauend, die Warnung der Propheten freventlich zurückweist (2, 12 ff.), gleich jetzt weitläufigere Rüge und bestimmtere Androhung der göttlichen Strafe trifft (2, 6—16).

Durch einen neuen Anfang (שמעו) deutlich von dem ersten geschieden, jedoch eng an ihn sich anschliefsend, weist der zweite Haupttheil (c. 3—6) die Berechtigung des Propheten nach, auch auf Israel die Androhung des göttlichen Strafgerichtes auszudehnen, gegenüber sowohl denjenigen, welche als Angehörige des auserwählten Volkes einen Anspruch zu haben glauben auf Straflosigkeit, als denjenigen, welche im Vertrauen auf ihre äufsere Macht des prophetischen Wortes spotten. Hier treten dann 3, 1; 4, 1; 5, 1 durch das gleichmäfsig wiederkehrende שמעו את הדבר הזה, 5, 18 und 6, 1 durch das wiederholte הוי als neue Ansätze in der Rede deutlich hervor und theilen diesen zweiten Haupttheil in fünf Absätze, von welchen die drei ersten durch mit einem לכן eingeleitete Strafandrohungen (vgl. 3, 11; 4, 12; 5, 11 u. 16) einen bestimmten Abschlufs erhalten. Das 3. Capitel redet zwar, nach v. 1, ganz Israel an, wie denn auch 6, 1 Juda ausdrücklich mit erwähnt wird, berücksichtigt aber, wie dies Amos, der ursprünglichen Veranlassung seiner Aussprüche entsprechend, überhaupt von jetzt an thut, wenn auch Juda fortwährend in fernerem Hintergrunde ihm vor der Seele steht, doch vorzugsweise Ephraim und hier wieder zunächst die auf ihre Abkunft vom Volke Jehova's blind Vertrauenden. Dafs diese Abkunft ihren Werth habe, räumt der Prophet ein (v. 2), bemerkt aber zugleich, dafs das Volk, da es sich ihrer nicht würdig erweise, doppelte Strafe verwirkt habe. Thorheit ist es, wenn sie in ihrem blinden Glauben diese Drohung des Propheten als nichtiges Gerede verachten; denn, wie überall im Leben keine

Wirkung ist ohne Ursache, so erschallt das Wort des Propheten nicht, ohne dafs der Herr es ihm eingegeben (v. 3—8). Weil denn sein eigenes Volk nicht hören will, so ruft der Prophet die benachbarten Heidenvölker auf, Zeugen zu seyn von dem tiefen Verderbnisse Ephraim's (v. 9 u. 10). Solche Versündigung kann nicht ungeahndet bleiben, wie jene Verblendeten wähnen; schweres Unheil wird die Sicheren treffen (v. 11—15), und nur eine kleine Zahl wird der Strafe entgehen (v. 12). Von den blind Vertrauenden wendet sich Amos im 4. Capitel zu den leichtsinnig Schwelgenden und auf ihre äufsere Macht Trotzenden, unter welchen die üppigen Weiber eine Hauptrolle spielen (v. 1 u. 3), und droht ihnen schrecklichen, unabwendbaren Untergang (v. 1—3). Ihre Verstocktheit veranlafst den Propheten zuerst zu einer sarkastischen Bestärkung in ihrem götzendienerischen Wandel (v. 4 u. 5); dann hebt er die Gröfse dieser Verstocktheit hervor, indem er in fünf parallelen Sätzen (v. 6, v. 7 u. 8, v. 9, v. 10, v. 11) all das Unglück schildert, welches Jehova dem Volke zur Warnung, aber vergeblich, gesendet. Schon hat er die neue Strafandrohung begonnen, da durchblitzt noch einmal ein Hoffnungsstrahl die Seele des Propheten, und noch einmal fordert er dringend das Volk zur Bekehrung auf (v. 11—13). Aber im Anschauen der Verderbtheit des Volkes mufs die schwache Hoffnung bald wieder schwinden. Das 5. Capitel, v. 1—17, stellt daher zuerst die Strafe als eine so unabwendbare dar (v. 1—3), dafs er schon ein Klagelied über die „Jungfrau Israel", als eine bereits gefallene, anstimmen kann (v. 2). Dann wird in einer doppelten Wendung (v. 4—12; v. 14—17) ausgesprochen, wie Israel hätte gerettet werden können, wenn es der Aufforderung zur Bufse Folge geleistet hätte, und wie dann Jehova, was es jetzt in verkehrtem Vertrauen nur sich anmafst, wirklich mit ihm gewesen seyn würde (v. 14). Aber das verblendete Volk läfst sich eben nicht warnen, weshalb der Prophet (v. 13) die Bemerkung einschiebt, dafs es eigentlich am klügsten sey, unter solchen Verhältnissen ganz zu schweigen, und so bricht über die Unbufsfertigen die furchtbarste Strafe unaufhaltsam herein,

deren Androhung ebenfalls mit einem doppelten לכן (v. 11 u. 16) eingeleitet wird. Der Schlufs des 5. Capitels (v. 18—27) und das 6. Capitel bringen in zwei Abschnitten, welche sowohl unter einander, als zusammen wieder mit dem diesen Theil eröffnenden 3. und 4. Capitel correspondiren, diesen zweiten Haupttheil zu vollständigem Abschlufs. Beide beginnt Amos, im Anschauen des immer näher und unabwendbarer hereinbrechenden Unheils, bereits mit dem klagenden הוי (5, 18; 6, 1), und, indem die bisher allgemeiner gehaltene Drohung allmälig sich bestimmter gestaltet hat, schliefst er beide mit der Hinweisung auf Wegführung des Volkes durch die Assyrer (5, 27; 6, 14). Der Schlufs des 5. Capitels wendet sich, wie das 3. Capitel, an die auf ihre Zugehörigkeit zum Volke Jehova's blind Vertrauenden. Sie wünschen den Tag Jehova's herbei, weil sie von ihm Vernichtung ihrer Feinde, Heil für sich selbst erwarten (vgl. Jo. 4, 9 ff.); aber der Prophet verkündet ihnen, dafs dieser Tag auch ihnen kein Glück, sondern Unheil bringen werde (v. 18—20), und dafs ihr äufserer Gottesdienst bei Mangel an wahrer Frömmigkeit (v. 24) das drohende Verderben von ihnen nicht abzuwenden vermöge. Das 6. Capitel dagegen ist, wie das 4. Capitel, an die im Trotze auf ihren Reichthum und ihre Macht leichtsinnig schwelgenden Grofsen Ephraim's und Juda's gerichtet, die durch das traurige Loos mächtiger Nachbarstädte sich nicht warnen lassen, und, während sie ihre Verschuldung täglich häufen, doch vom Gerichtstage Jehova's nichts hören wollen (v. 1—3). Mitten aus dem Taumel ihres wüsten Lebens heraus sollen sie plötzlich in Gefangenschaft fortgerissen (v. 4—7) und in das tiefste Verderben gestürzt werden (v. 8—11), weil sie, verkehrten Sinnes, Jehova, der allein dauerndes Heil zu bieten vermag, verschmähen, und der eigenen Kraft vertrauen (v. 12 u. 13).

Nach solcher Vorbereitung kann nun Amos im dritten Haupttheil (7, 1—9, 10) die drohenden Gesichte folgen lassen, in welchen er in Bethel vor dem Volke Ephraim wirklich gesprochen. Die durch das erste Gesicht von der Heuschreckenverwüstung (7, 1—3) angedeutete mildere, so wie

die durch das zweite Gesicht vom verzehrenden Feuer (v. 4—6) angedeutete härtere Strafe, wendet Jehova, auf Fürbitten des Propheten, noch einmal ab; aber beim dritten Gesicht, von der an das zu vernichtende Volk angelegten Mefsschnur, legt Amos keine weitere Fürbitte ein, sondern unaufhaltsam bricht die Drohung unausbleiblicher Strafe hervor (v. 7—9). Hier reiht sich die Erzählung von Amazia's durch jene harte Drohung herbeigeführtem Dazwischentreten, dem Verlaufe der Ereignisse gemäfs, ganz natürlich an, und die durch dasselbe gesteigerte Drohung des Propheten (v. 10—17) geht in das vierte, den Untergang noch bestimmter weissagende Gesicht vom Erndtekorb über (8, 1—3). Diese Weissagung legt Amos den Verstockten recht dringend an's Herz, indem er, in einer weiteren Ausführung dieser Drohworte, ihnen noch einmal die Gröfse ihrer Verschuldung (v. 4—6) und die Gewifsheit schrecklicher Bestrafung (v. 7—10) vorhält und, veranlafst durch das, was er selbst erfahren, ihnen verkündet, dafs sie einst umsonst hungern und dürsten würden nach dem Worte Jehova's, welches sie jetzt verschmähten (11—14). Daran reiht sich dann das letzte, das Verderben als bereits hereingebrochen schildernde Gesicht vom zertrümmerten Tempel (9, 1). Die Flucht wird vor diesem Verderben nicht schützen (v. 2—6), noch die Abstammung vom Volke Israel, auf welche viele pochen (v. 7), sondern alle Sünder dieses Volkes werden ohne Gnade vertilgt (v. 8—10). Indem so das Verderben auf die Sünder eingeschränkt wird, ist zugleich der Uebergang zum vierten Haupttheile gebahnt.

Wie die Bestrafung der Gottlosen, ist nämlich die Beseligung der Frommen im Bilde der besseren Zukunft ein durchaus unentbehrlicher Zug. Diesen Zug fügt der vierte Haupttheil der Schrift des Amos (9, 11—15) hinzu und rundet sich dadurch erst zu einem in sich geschlossenen, schönen Ganzen vollständig ab. Fehlen darf dieser verheifsende Theil nicht; aber in Folge der Zeitverhältnisse fällt er freilich viel kleiner aus, als der drohende; und wie in diesem fast ausschliefslich Ephraim berücksichtigt war, weil es durch seinen äufseren und inneren Abfall den Eintritt der besseren Zeit vorzugsweise auf-

hielt, so tritt in der Verheifsung neben ihm Juda deutlicher wieder hervor, weil die Vereinigung der getrennten Reiche Hauptbedingung war des künftigen Glückes : Einigkeit nach Innen und Macht nach Aufsen (v. 11 u. 12), höchste Fruchtbarkeit (v. 13), Rückkehr der Exulanten (v. 14) und ruhiges Wohnen des Volkes im heiligen Lande unter Jehova's Schutze (v. 15), ist darum dasjenige, was der Prophet schliefslich verheifst. [76])

So hat Amos durch die beiden einleitenden Theile seine, den Kern der Schrift bildenden Reden zu Bethel motivirt und in den gesammten prophetischen Gesichtskreis eingereiht, und durch den abschliefsenden vierten Theil sie ergänzt. Schon diese bestimmte, klare und umsichtige Anordnung kann beweisen, wie wenig man Grund hatte, die Schrift des Amos, als die eines Ungebildeten, gegen die anderer Propheten herabzusetzen. Die Veranlassung hierzu lag offenbar allein darin, dafs man wufste, Amos sey ein schlichter Hirte gewesen, und mit Unrecht benutzte man als Beleg für jene Ansicht die Bemerkung des Hieronymus (praef. ad Am. p. 222), dafs Amos „imperitus sermone, sed non scientia" gewesen sey. Denn wenn Hieronymus zu näherer Erklärung dieses Satzes sofort hinzufügt : „idem enim, qui per omnes prophetas, in eo spiritus sanctus loquebatur", so geht daraus hervor, dafs Hieronymus mit Anspielung auf 2. Cor. 11, 6 und im Sinne dieser Stelle, an welcher Paulus sich als *ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ*

---

[76]) Als wohlgeordnetes Ganze betrachten die Schrift des Amos : Eichhorn, Einleitung in's A. T., III, S. 313, und nach ihm Bertholdt, Einleitung, S. 1617 (vgl. dagegen Dahl, Amos, S. 16), Hengstenberg, Christologie, III, S. 196 f., Knobel, II, S. 152 und Ewald, I, S. 87. Auch in Bezug auf die Eintheilung herrscht unter der Mehrzahl der Ausleger insofern Uebereinstimmung, als sie das Ganze in zwei Hauptthcile zerlegen, deren erster mit Cap. 6 schliefst, und von dem sich Cap. 1 u. 2 als ein besonderer Abschnitt wieder bestimmter scheidet; so Tarnow, Eichhorn, Bauer, Jahn, Dahl, Justi, Vater, Bertholdt, de Wette, Rückert, Hitzig, Hengstenberg, Knobel, Maurer, Ewald.

γνώσει bezeichnet, nur sagen wollte, dafs Amos zwar mit den äufseren Regeln der Redekunst nicht vertraut gewesen sey, dafs aber die innere Kraft des heiligen Geistes den Mangel der äufseren Fertigkeit ihm vollständig ersetzt habe, wie denn schon Augustinus (de doct. christ. IV, 7) in Bezug auf jenen Ausspruch des Paulus und auf die Reden des Amos bemerkt: „Neque enim haec humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter, non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia.“ In demselben Sinne haben die älteren Ausleger den Mangel an gelehrter Bildung bei unserm Propheten hervorgehoben,[77]) und erst die Flachheit Neuerer, welche, der inneren Kraft des Geistes nichts zutrauend, alles Grofse als Resultat mühsam angeeigneter äufserer Kunstfertigkeit betrachtete, glaubte, da diese durch ein besonderes Studium erworbene Fertigkeit bei dem Hirten Amos nothwendig fehlen mufste, auch in der Darstellung des Propheten zwar Poesie, aber doch keine so erhabene, als in manchen anderen Propheten, und nur „einen ziemlich hohen Schwung“ finden zu müssen.[78]) Mit Recht hat gegen diese Verkehrtheit schon Lowth einfach den Augenschein geltend gemacht,[79])

---

[77]) Vgl. z. B. Heidegger, enchiridion bibl., Tiguri 1703, p. 204: »Quamvis autem nullis liberalibus artibus institutus Amos, culta tamen, acri et concisa oratione — — comminatur.« S. die Bem. von Münster, oben S. 52; auch Hengstenberg, III, S. 196.

[78]) Vgl. namentlich Jahn, Einleitung, II, S. 410, und die ziemlich treue Abschrift davon bei Theiner, kl. Proph., S. 88; ähnlich Rosenmüller, schol. VII, 2, p. 5, wenn er sagt, dafs Amos keine Gelegenheit gehabt habe, »unde politioris sermonis facultatem sibi compararet.«

[79]) De sacra poësi Hebr. ed. Mich. p. 433: »Amosum vocat Hieronymus »imperitum sermone, sed non scientia«; id in eo usurpans, quod de se Paulus modeste profitetur, cujus auctoritatem multi secuti (wobei jedoch des Hieronymus ursprüngliche Absicht, nach dem Obigen, ganz verkannt wurde), ita de hoc vate locuti sunt, quasi esset plane rudis, et indisertus et ab omni ornatu alienus. Id autem longe est secus: evolvat modo scripta ejus aequus judex, de re non de homine quaesiturus; censebit, credo, potius pastorem nostrum μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν προφητῶν, ut sensuum elatione et magnificentia spiritus prope

und, abgesehen von diesem, so hatte in jener Zeit der noch wenig ausgebildeten und verbreiteten Schriftstellerei, weder ein strenger Unterschied zwischen Schriftgelehrten und Idioten, noch ein so bestimmtes Gesetz für die Schriftsprache sich hervorgebildet, dafs diese nur in Folge eines eigenen Studiums hätte gehandhabt werden können. Das „pectus est, quod disertum facit," welches auch in neuerer Zeit noch bei Ungelehrten auf wunderbare Weise sich bewährt hat, galt damals im vollsten Sinne : wen der Geist innerlich trieb, dem ergab sich auch für das, was in ihm sich regte, unmittelbar der entsprechende Ausdruck in Rede und Schrift. Ja da, wenn man überhaupt von einem Studium in jener Zeit reden will, dessen Gegenstand immer nur das Gesetz seyn konnte und was sich darauf bezog, so konnte, sobald er mit diesem sich beschäftigte, der Israelit unter allen Lebensverhältnissen selbst eine Art von Gelehrsamkeit sich erwerben. Diese fehlte denn auch dem Hirten Amos nicht, wie, aufser der bestimmten Bezugnahme auf Joel's Schrift (s. o. S. 60 f. und S. 114), die häufigen Anspielungen auf die frühere Geschichte Israel's (2, 9; 5, 26; 6, 5) und auswärtiger Völker (1, 4. 13; 2, 1; 6, 2; 9, 7) beweisen. Es bedurfte also nicht besonderer günstiger Verhältnisse, um unsern Propheten zur Abfassung einer Schrift, wie die uns vorliegende, zu befähigen.[80]) Steht diesemnach der Hirte Amos in Bezug auf die prophetischen Gedanken und ihre Darstellung den Propheten, welche „aus Jerusalem als dem Mittelpunkte der damaligen Bildung" hervorgegangen, keineswegs nach, so scheint dagegen der Umstand, dafs gerade bei ihm nicht sowohl ihm

---

summis parum, ita etiam dictionis splendore et compositionis elegantia vix quoquam inferiorem"; vgl. die vortrefflichen Bemerkungen von Niemeyer, Characteristik d. Bibel. Schaffh. 1783, S. 229 ff.; aufserdem Eichhorn, Einl. IV, S. 315 ff.; Bauer, kl. Proph. S. 126; Dahl, S. 20 f.; Justi, S. 10 ff.; de Wette, Einleitung, S. 355; Knobel, II, S. 153; Ewald, I, S. 84 ff.

[80]) Vgl. Bertholdt, S. 1011 f. und das S. 52, Anm. bereits darüber Bemerkte.

eigenthümliche Ausdrücke vorkommen, als eine eigenthümliche Schreibung gewöhnlicher Ausdrücke, allerdings in einer platteren Aussprache des Hirten seinen Grund zu haben[81]); so steht namentlich die mildere Sibilans für die rauhere in מסרף, 6, 10, für משרף; in ישחק, 7, 16, für יצחק, und demnach läge es auch näher, בושם, 5, 10 für בושש, als für בוסם zu nehmen, s. d. Comment. z. d. St.; ferner die weichere Gutturalis für die härtere in מחאב, 6, 8 für מחעב; ja, wie es scheint, selbst die Gutturalis ע für die Sibilans צ in מעיק, 2, 13 für מציק (vgl. Ewald, Lehrb. §. 39, b u. S. 64, Anm. 1; Michaelis, gramm. Syr. §. XXX; Hoffmann, gramm. Syr. p. 124).

Erinnerungen dagegen an das Hirtenleben, auf dessen Boden die Schrift des Amos erwachsen ist, finden sich sehr häufig.[82]) Auf die Sphäre des Landmanns bezieht er gern Alles. Sind Unglücksfälle zu schildern, so hebt er vor-

---

[81]) Vgl. Eichhorn, I, S. 281 f.; IV, S. 318; Ewald, I, 84.

[82]) In dieser Beziehung bemerkt schon Hieronymus, S. 224 f., zu Am. 1, 2 : »Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat. — — Cur haec dicta sunt? ut scilicet ostendamus, etiam Amos prophetam, qui pastor de pastoribus fuit, et pastor non in locis cultis ac vineis consitis, aut certe inter sylvas et prata virentia, sed in lata eremi vastitate, in qua versatur leonum feritas, et interfectio pecorum, artis suae usum esse sermonibus, ut vocem Domini terribilem atque metuendam rugitum leonum nominaret, eversionem Israeliticarum urbium pastorum sollicitudini et ariditati montium comparans«; vgl. aufserdem namentlich Eichhorn, III, S. 316 f.; Niemeyer, a. a. O. S. 231 f.; Dahl, S. 21 f.; Winer, I, S. 64; Knobel, II, S. 152 und Ewald, I, S. 84, wo es heifst : »Dieser einfache Gesichtskreis des Landlebens hat auch ganz seine gesunde Einbildungskraft erfüllt; man trifft nirgends weiter unter den Propheten Bilder aus dem Landleben mit solcher reinen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit und in solcher unerschöpflichen Fülle; auch leuchtet dies nicht blos aus den zahlreichen Vergleichungen und einzelnen Phantasiebildern hervor, sondern bis in das feinste Geader der Vorstellungen und der Sprache zieht sich das Eigenthümliche der Lebenserfahrung und Anschauung dieses Propheten.« Die auf diesen Gegenstand sich beziehende Schrift von Hase, stilus Amosi prophetae ex illius vita erutus, Halae Magd. 1755, 4, konnte ich nicht benutzen.

zuglich die hervor, welche den Landmann zunächst berühren, Mangel an Regen, Krankheiten des Getraides, Heuschreckenverheerung (4, 6—9); das die üppigen Städter künftig treffende Unheil wird auch den Landmann berühren (5, 16 f.); ein besonderer Gegenstand der Aufmerksamkeit des Propheten sind die Landhäuser der Grofsen (3, 15; 5, 11), namentlich aber die Weinberge, weil es deren in der Umgebung von Hebron (Num. 13, 24), nahe bei der Vaterstadt des Propheten, besonders viele gab (2, 8; 4, 9; 5, 11. 17; 6, 6; 9, 14). Auch seine Bilder sind meist aus den Erfahrungen des Landlebens entnommen. Fülle an Getraide und Wein ist ihm Bild des Glückes (9, 13 f.), dagegen ein Bild des Unglückes das Verdorren der grünen Anger und der waldigen Berghöhen (1, 2), die Verwüstung der Felder durch Heuschrecken (7, 1), und namentlich ist dem unter freiem Himmel lebenden Hirten die Verfinsterung der Sonne ein natürliches, öfter wiederkehrendes Bild (4, 13; 5, 8. 18; 8, 9). Den Mächtigen vergleicht er mit der hohen Ceder und der festen Eiche, seinen Untergang dagegen mit einem Baume, der von der Wurzel bis zum Gipfel zerstört wird (2, 9). Ein Bild des drohenden Verderbens ist ihm ferner der Löwe und der Bär (3, 8; 5, 19), und, da er die Gefahren der ihm benachbarten Wüste wohl kennt, das Verschmachten vor Durst ein Bild des in vergeblicher Sehnsucht nach Errettung hereinbrechenden Untergangs (8, 13); weniges aber, was grofsem Verderben entrissen worden ist, vergleicht er mit ein Paar Beinen, oder mit einem Ohrlappen vom Lamme, welches der Hirt dem Rachen des Löwen entrissen (3, 12), mit einem aus dem Feuer herausgezogenen, halbverbrannten Scheit (4, 11), mit den, nachdem die Spreu herausgeschüttelt worden, im Siebe zurückgebliebenen Körnern (9, 5). Das Verhältnifs von Ursache und Wirkung stellt er dar unter dem Bilde des den Fang verkündenden Löwengebrülls, oder des freudigen Brüllens der jungen Löwen in Folge der gefangenen Beute (3, 4), des in Folge der gelegten Schlinge gefangenen Vogels, oder des in Folge des Fanges emporschnappenden Sprenkels (3, 5); menschliche Verkehrtheiten sind ihm ein

Traben zu Rofs, oder ein Pflügen mit Stieren auf Felsgrund (6, 12), und schwere Belästigung vergleicht er mit dem unter dem Drucke der Garben erkrachenden Erndtewagen (2, 13). Als schlichter Hirte hafst Amos namentlich die Schwelgerei der üppigen Städter (2, 6 f.; 3, 10. 15; 4, 1; 5, 11; 6, 4 ff.), zumal wenn sie gegründet ist auf Getraidewucher, womit sie die Armen drücken (8, 5; vgl. 6, 7 f.). Wie ferner dem in der freien Natur lebenden Hirten die Aufmerksamkeit auf den gestirnten Himmel characteristisch ist (von den wenigen im A. T. vorkommenden Sternnamen finden sich mindestens zwei bei Amos, 5, 8; vgl. 5, 26), so stellt er, ähnlich dem 29. Psalm, die Macht und Herrlichkeit Gottes vorzugsweise in seiner gewaltigen Einwirkung auf die Natur dar: er hat im Himmel seine Zinnen und sein Gewölb auf der Erde gegründet, er hat die himmlischen Sterne geschaffen und die Berge und den Sturm und ziehet im Wetter daher über die Höhen der Erde, Morgenroth verwandelt er in Finsternifs und Tag in Nacht, er rührt die Erde an, dafs sie schmilzt, und ruft den Wogen des Meeres, dafs sie hinfluthen über die Erde (4, 13; 5, 8; 8, 9; 9, 5).

In der Einsamkeit des Hirtenlebens, unter den gerade auf den in der freien Natur Lebenden so tief wirkenden gewaltigen Eindrücken des Wirkens der göttlichen Allmacht, prägte sich dem Propheten in wenigen grofsen Zügen eine einfache, aber grofsartige Weltanschauung ein, von welcher herab er mit Sicherheit die einzelnen Erscheinungen des Lebens beurtheilte und welche seiner Schrift mehr, als der irgend eines anderen Propheten, das Gepräge ernster Ruhe, Festigkeit, Besonnenheit und Klarheit aufdrückt. Bei allem Feuer und aller Lebendigkeit finden wir deshalb bei ihm nicht das den Grundgedanken oft verhüllende Eingehen in's Einzelste, wie bei dem inmitten des bewegten Lebens von Jerusalem wirkenden Jesaia, noch des Hosea durch die verwirrten Verhältnisse Ephraim's, unter welchen er lebte, erzeugte Aufgeregtheit und stürmische Hast, und wenn er auf der einen Seite von heiligem Zorn erfüllt ist über den Leichtsinn der Gottlosen und die Aeufserlichkeit der Blind-

gläubigen (5, 24), so ist er doch stets fern von persönlicher Gereiztheit, und unter den ernstesten Drohungen findet er zu dringender Mahnung zur Buſse und zur Verheifsung immer noch Zeit (5, 4. 6. 14 f.; 9, 11 ff.).[83]) Mit dieser ernsten Ruhe und Klarheit steht in inniger Verbindung die grofse Regelmäfsigkeit seiner Darstellung.[84]) Diese offenbart

---

[83]) Luther thut daher (VI, S. 2438, Walch'sche Ausg.) dem Propheten Unrecht mit der Behauptung: »Es bringet dieser Prophet fast sein ganzes Buch zu mit eitel Schelten, Dräuen und Schrecken des bevorstehenden Gerichts zu predigen; dafs es wohl scheinet, er heifse daher Amos, das ist eine Last, als der ein schwerer und rauher, verdrüslicher Prediger ist.« Gleichwohl schrieben strenge Lutheraner, wie Tarnow (Comment. in Amos, p. 1) und J. H. Mai (oeconomia temp. V. T., p. 882) diese Bemerkung getreulich nach.

[84]) S. Eichhorn, III, S. 313 f.; Knobel, II, S. 152, bemerkt: »Vor allen Dingen aber zeichnet sie (die Darstellung des Amos) sich aus durch volle Klarheit und Regelmäfsigkeit; darin übertrifft Amos alle übrigen Propheten. Dieselbe Regelmäfsigkeit tritt auch in einzelnen Abschnitten schön hervor.« — Uebrigens hebt schon Augustin (de doctr. chr. IV, 7) wie den Apostel Paulus unter den neutestamentlichen, so den Propheten Amos vor allen alttestamentlichen Schriftstellern als ein Muster biblischer Beredsamkeit hervor, indem er sagt: »Dicendum ergo mihi aliquid esse video et de eloquentia prophetarum. — — Et ex illius prophetae libro potissimum hoc faciam, qui se pastorem vel armentarium fuisse dicit, atque inde divinitus oblatum atque missum, ut Dei populo prophetaret. — — Quum igitur arguerit impios, superbos, luxuriosos, et fraternae igitur negligentissimos caritatis, rusticus vel ex rustico ille propheta exclamavit dicens: »»Vae, qui opulenti estis in Sion«« etc. (folgt Am. 6, 1—6). Num quidnam isti, qui prophetas nostros tamquam ineruditos et elocutionis ignaros veluti docti disertique contemnunt, si aliquid eis tale vel in tales dicendum fuisset, aliter se voluissent dicere, qui tamen eorum insanire noluissent? Quid enim est, quod isto eloquio aures sobriae plus desiderent?« Nachdem Augustin hierauf an dem obigen Abschnitte mit grofser Feinheit nachgewiesen, wie lebendig der Prophet seine allgemeinen Gedanken in's Einzelne ausführt, und wie harmonisch er das Einzelne ordnet, fügt er, zunächst mit Beziehung auf eine besondere Wendung in jener Stelle, hinzu: »Quam sit tamen pulcher, et quemadmodum adficiat legentes atque intelligentes, non opus est cuiquam dici, si ipse non sentit. Et plura quidem, quae pertinent ad praecepta eloquentiae, in hoc ipso loco, quem pro exemplo posuimus possunt reperiri. Sed bonum auditorem non tam, si

sich, abgesehen von der höchst planmäfsigen Anlage des Ganzen (s. o.), in den durch gleichmäfsig wiederkehrende Anfänge meist bestimmt ausgezeichneten einzelnen Abschnitten, in welche das Ganze zerfällt. So wird der erste Haupttheil mit dem Spruche Joel's begonnen und ein נְאֻם יְהוָה (2, 16) bringt ihn zum Abschlufs. Aehnliche Berufungen auf die Autorität des redenden Gottes (3, 15; 4, 13; 5, 17. 27; 6, 14), zum Theil durch das gleichmäfsig wiederkehrende לָכֵן (3, 11; 4, 12; 5, 11 u. 16) eingeleitet, schliefsen die fünf Abschnitte des zweiten Haupttheiles, von welchen die drei ersten durch שִׁמְעוּ (3, 1; 4, 1; 5, 1; vgl. auch 8, 4), die zwei letzten durch הוֹי (5, 18) eingeleitet werden. Die einzelnen Abschnitte des dritten Haupttheiles sind ebenfalls durch das regelmäfsig wiederkehrende כֹּה הֶרְאַנִי (7, 1. 4. 7; 8, 1) oder רָאִיתִי (9, 1) bezeichnet. Aber auch in das Innere der gröfseren Abschnitte dringt diese Regelmäfsigkeit ein und giebt ihnen eine strophische Gliederung. So wird der erste Haupttheil durch das wiederkehrende כֹּה אָמַר יְהוָה (1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6) in acht Strophen zerlegt, welche zum Theil mit אָמַר, oder נְאֻם יְהוָה regelmäfsig schliefsen (1, 5. 8. 15; 2, 3. 16). Eine ähnliche Regelmäfsigkeit entsteht durch den Cap. 3 in vier Fragen (3, 3—6) verschieden gewendeten Gedanken, Cap. 4 durch das zum Abschlufs der einzelnen Gedanken fünfmal wiederkehrende וְלֹא שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם יְ׳. Gleichwohl artet diese Regelmäfsigkeit, da die Gedanken im Einzelnen auf's Mannigfaltigste gewendet sind, keineswegs in ermüdende Einförmigkeit aus, sondern sie dient nur dazu, durch klare Anordnung des reichen Stoffes dem Ganzen einen bestimmten Totaleindruck zu sichern.

Und so führt uns dies Alles, indem es uns zeigt, wie Amos in seinem prophetischen Wirken den Besten nicht nachstand,

---

diligenter discutiatur, instruit, quam si ardenter pronuntietur, accendit.« Er schliefst mit der oben (S. 120) bereits citirten Stelle. — Ueber das, was weniger die Darstellungsform, als die religiösen Vorstellungen des Propheten selbst angeht, s. die Schlufsabhandlung.

auf das früher (S. 33) vorläufig Bemerkte zurück: dafs in diesem von Gottes Geiste, der da wirket, wo er will, erfüllten Hirten das schöne, freie und frische Walten des prophetischen Geistes dieser Periode am schönsten sich offenbart hat.

VI. Benutzung der Schrift des Amos im alten Testamente, ihre Kanonicität, ihr Text und ihre Auslegung.

Unverkennbare Anklänge an die Aussprüche des Amos finden sich schon bei seinem Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, bei Hosea. So, wenn dieser Jehova drohen läfst, dafs er Feuer senden werde in die Städte Juda's, damit es verzehre seine Paläste (Hos. 8, 14), ganz mit denselben Worten, in welchen Amos diese Drohung ausspricht (Am. 2, 5; vgl. 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2); wenn Hosea, wie Amos (2, 10 f.), um das abtrünnige Volk zur Besinnung zu bringen, aufmerksam macht auf die Wohlthaten, welche Jehova ihm erzeigt und unter diesen die Rettung aus Aegypten und die Erweckung von Propheten besonders hervorhebt (Hos. 12, 10 f.); wenn Hosea die Ungerechtigkeiten Ephraim's unter einem dem Amos eigenthümlichen Bilde darstellt (vgl. Hos. 12, 8 mit Am. 8, 5; sonst sind die מֹאזְנֵי מִרְמָה nur noch Sprw. 11, 1 u. 20, 23 erwähnt), und wenn er endlich auch die Drohung gegen die Gottlosen in dasselbe Bild fafst, wie Amos (vgl. Hos. 9, 3 mit Am. 7, 17).[85]) Namentlich aber hat die bei Amos vorliegende geordnete, strophenweise Zusammenstellung der Weissagungen gegen auswärtige Nationen (Am. 1, 3 bis 2, 13) auf spätere Propheten einen bedeutenden Einflufs geübt und ihnen gleichsam das Schema geboten, in welches sie ähnliche Drohungen zu fassen

[85]) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 17, wo übrigens manche Stellen angeführt werden, welche eine Abhängigkeit Hosea's von Amos keineswegs bestimmt beweisen.

hatten. Schon bei dem Verfasser von Sacharja c. 9—11[86]) zeigt sich dieser Einfluſs in der Art, wie er die Drohungen gegen die Damascener (9, 1 f.), Phönicier (9, 3 f.; vgl. bes. v. 4 mit Am. 1, 10) und die Philisterstädte (9, 5—7) aneinanderreiht, unter welchen letzteren er, wie Amos (1, 6—8; s. o. S. 57 und Anm. 38), Gath nicht erwähnt. Ebenso bedrohet Zephanja (2, 4 ff.) die vier Hauptstädte der Philister, mit Ausnahme von Gath, nachdem er vorher, ganz ähnlich wie Amos (5, 14 f.), noch einmal zur Buſse aufgefordert. Besonders aber sind es die Propheten aus der Periode einer ausgebildeten prophetischen Schriftstellerei, welche sich in einer, ihren Zeitverhältnissen gemäſsen, weiteren Ausführung der von Amos gegebenen Grundzüge gefallen. Dies zeigt sich hauptsächlich in den Weissagungen Jeremia's gegen auswärtige Nationen, weniger zwar noch in der gegen die von Amos nicht bedrohten Aegypter (Jer. c. 46); von der Drohung gegen die Philister an, bei welcher er eine Drohung des Amos bereits zum Vorbild hatte, beginnt er aber seine Aussprüche, wie Amos, mit einem: „So spricht Jehova“ (so im Ausspruch gegen die Philister, 47, 2; gegen Moab, 48, 1. 40; gegen Ammon, 49, 1; gegen Edom, 49, 7. 12; gegen Kedar und Hazor, 49, 28; gegen Elam, 49, 34, nur bei dem Ausspruche gegen Damascus hat Jeremia den üblichen Anfang nicht. Vgl. Am. 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6) und schlieſst, wie dieser, auch die einzelnen Strophen der Aussprüche mit einem: „Spricht Jehova“ ab (vgl. Jer. 48, 25. 44; 49, 2. 6. 26. 39 mit Am. 1, 5. 8. 15; 2, 3; übrigens hat Amos hier אָמַר יי, Jeremia נְאֻם יי, welches bei Am. 2, 11. 16; 3, 15 u. s. w. zum Abschlusse einer Gedankenreihe dient). Auch an Uebereinstimmung in Einzelheiten fehlt es nicht: Jer. 49, 27 stimmt zum Theil wörtlich überein mit Am. 1, 4; ebenso 49, 3 (vgl. v. 1) mit Am. 1, 15; vgl. aufserdem Jer. 46, 6 mit Am. 2, 14; Jer. 48, 24 mit Am. 1, 12 u. 2, 2; Jer. 49, 13. 20—22 mit

[86]) S. o. S. 34.

Am. 1, 12, und auch aufserhalb jener Weissagungen gegen auswärtige Nationen zeigt sich Jeremia von Amos abhängig, wie aus einer Vergleichung von Jer. 25, 30 mit Am. 1, 2; von Jer. 31, 35 mit Am. 4, 13; 5, 8 ff.; von Jer. 44, 11 mit Am. 9, 4. 8 hervorgeht. Ein ähnliches Verhältnifs zu Amos, wie bei Jeremia, liegt in Hesekiel's Weissagungen gegen auswärtige Nationen (c. 25—32) vor : auch hier finden wir das beginnende : »So spricht Jehova" (25, 6. 8. 11. 12. 15; 26, 3. 7. 15. 19 u. s. w.) und das die einzelnen Strophen, in welche die Aussprüche zerfallen, abschliefsende נְאֻם אֲדֹנָי יְ (25, 14; 26, 14. 21), oder כִּי אֲנִי יְ (25, 7. 11; 26, 6. 14), im Einzelnen vgl. Hes. 28, 26 mit Am. 9, 14; Hes. 27, 2; 28, 12; 32, 2 mit Amos 5, 1, und aufserdem Hes. 35, 5 f. mit Am. 1, 11 f. Abgesehen von diesen bedeutenderen Uebereinstimmungen, finden sich vereinzelte Anklänge an Amos bei Jesaia, z. B. c. 30, 10, wo er die das Wort der Propheten zurückweisende Verstocktheit ähnlich wie Amos (2, 12) rügt, und c. 32, 9. 11. 17, wo er mit demselben, sonst selten vorkommenden Worte, wie Amos (6, 1; das Adj. שַׁאֲנָן findet sich, aufser den angeführten Stellen, bei Jesaia nur noch 33, 20, sonst noch Sach. 1, 15 und Ps. 123, 4) die Sicheren aus ihrem Schlummer weckt. Bei dem Verfasser von Sacharja c. 12—14 erinnert 13, 5 stark an Am. 7, 14; bei Pseudojesaia klingen die Schilderungen der göttlichen Allmacht, c. 42, 5; 45, 7. 12 an Am. 4, 13; 5, 8 ff. an; Haggai (2, 17) hat die Stelle Am. 4, 9 fast wörtlich aufgenommen, und auch bei Sacharja ist eine Abhängigkeit von Amos unverkennbar (vgl. 3, 2 mit Am. 4, 11).

Der Umstand, dafs die Schrift des Amos, als eine höchst bedeutende, schon von andern alttestamentlichen Schriftstellern in der bezeichneten Weise benutzt worden ist, spricht schon dafür, dafs sie, wie jetzt, so auch von Anfang an, in dem Urtexte des alten Testamentes sowohl, als in den alten Uebersetzungen, zunächst einen Bestandtheil des die sogenannten kleinen Propheten enthaltenden alttestamentlichen Buches, dann, in diesem, einen Theil des alttestamentlichen Kanons gebildet hat.

Hieran zu zweifeln, ist durchaus kein Grund vorhanden. Die erste ausdrückliche, wiewohl indirecte Hindeutung auf das Vorhandenseyn der Schrift des Amos findet sich in einer, vielleicht unächten, Stelle des Siraciden (49, 10), welche die zwölf kleinen Propheten erwähnt, die nur durch Amos vollzählig werden. Im Buch Tobias findet sich schon ein Citat aus der Schrift des Amos mit bestimmter Verweisung auf dieselbe, vgl. Tob. 2, 6 mit Am. 8, 10; in der Apostelgeschichte, 7, 42 f., wird Am. 5, 25 f. mit der allgemeineren Verweisung auf das *βίβλος τῶν προφητῶν*, und c. 15, 16 f. wird Am. 9, 11 unter Hinweisung auf die *λόγοι τῶν προφητῶν* mit einem einfachen : *καθὼς γέγραπται* citirt. Dafs von Philo und Josephus Amos nicht erwähnt wird, kann an sich nicht auffallen, da jener von den kleinen Propheten überhaupt nur zwei, dieser nur vier von ihnen anführt; möglich ist übrigens, dafs dieser Mangel an Rücksicht auf den wichtigen und umfangreichen Propheten mit dem oben erwähnten jüdischen Vorurtheile gegen seinen Stand zusammenhängt.[87]) Des Amos Stellung im Kanon ist das Resultat der die Anordnung der kleinen Propheten überhaupt bedingenden doppelten Rücksicht der Sammler, einmal und hauptsächlich, auf das Alter der prophetischen Aussprüche, dann auf den Umfang derselben. Jener ersten Rücksicht gemäfs ist im Urtexte Amos mit Recht nach Joel, der spätere Hosea aber, in Folge seines besonders grofsen Umfangs, vor beide gestellt, so dafs hier Amos der dritte ist unter den kleinen Propheten. Bei den LXX mufs auch in Bezug auf Joel die Rücksicht auf sein hohes Alter der andern auf seinen kleineren Umfang weichen : er wird erst nach Micha, der wiederum um seiner Gröfse willen vor Obadja und Jona gestellt wird, eingeschoben, und so nimmt Amos hier die zweite Stelle unter den kleinen Propheten ein.[88])

---

[87]) S. o. S. 47.

[88]) Dafs die der Anordnung der kleinen Propheten im Allgemeinen zu Grunde liegende Zeitfolge über der Rücksicht auf den Umfang der prophetischen Schriften im Einzelnen schon im Urtexte und noch mehr bei

Den ältesten uns bekannt gewordenen Versuch einer Auslegung des Amos bietet die Uebersetzung der LXX.[89]) Im Ganzen läfst sich bei ihnen das Bestreben, treu zu übersetzen, nicht verkennen, hin und wieder wird auch in Nebendingen die Uebersetzung streng wörtlich; so, wenn 1, 4. 7. 10. 12 das Hebräische לשלחתי durch ἐξαποστελῶ ausgedrückt wird, sobald aber v. 14 für jenes hebräische Wort והצתי eintritt, auch der griechische Ausdruck in ἀνάψω sich ändert; ähnlich werden 7, 2. 5 die synonymen Ausdrücke סלח und חדל auch im Griechischen durch die Wörter ἵλεως γενοῦ und κόπασον δή unterschieden; 2, 4 ist כוביהם, was doch nur eine Bezeichnung der Götzen ist, auch von den LXX durch τὰ μάταια αὐτῶν wiedergegeben; 5, 18 wird למה זה strengwörtlich durch ἵνατὶ αὕτη wiedergegeben; 5, 1 das nom. propr.

---

den LXX aufser Acht gelassen worden ist, ist unverkennbar, und darum hätte jene Anordnung nie als zuverlässiger Haltpunkt für die Bestimmung der Zeit der einzelnen Propheten benutzt werden sollen. Die kleinste aller prophetischen Schriften, die des Obadja, konnte nur dadurch eine der ersten Stellen behaupten, dafs man ihren Verfasser mit jenem Obadja identificirte, welcher als Hausmeister Ahab's (1. Kön. 18, 3) der Jehovapropheten gegen Isebel sich annahm (vgl. Hieronymus zu Obadja c. 1; Sanhedrin, 39, 6; Knobel, II, S. 324 f.), wonach ihm eigentlich die erste Stelle unter den Propheten gebührt hätte. Dafs die so umfangreiche Schrift Sacharja's viel kürzeren nachsteht, hat in der genauen Zeitbestimmung, Sach. 1, 1 vgl. mit Hagg. 1, 1, seinen Grund, wie man denn überhaupt nur bei der Anordnung von Propheten, deren Zeit, wie bei Joel, Obadja, Jona, in der Ueberschrift nicht genau bestimmt war, eine Abweichung von der Zeitfolge sich erlaubte.

[89]) Es kommt uns hier nur darauf an, von den Uebersetzungen eine allgemeine Characteristik in so weit zu geben, dafs daraus ein Urtheil über ihre Bedeutung für Kritik und Auslegung des Propheten sich bilden kann; das Specielle auseinander zu setzen über ihre Erklärung einzelner Stellen und über die Kritik ihres eigenen Textes, bleibt dem Commentar vorbehalten. Dort sind auch die der Kritik der LXX dienenden Töchterübersetzungen derselben, wie die lateinische bei Hieronymus, die hexaplarisch-syrische und die arabische, gelegentlich zu besprechen; hier handelt es sich dagegen nur um Uebersetzungen, welche unmittelbar aus dem hebräischen Texte verfafst sind und daher zu dessen Verständnifs dienen können.

באר שבע durch *φρέαρ τοῦ ὅρκου* übersetzt. Namentlich ist die Uebersetzung von 2, 13—15 sehr treu und schön. Häufig freilich finden sich auch Uebersetzungen, welche die Wortbedeutung nicht festhalten, sondern nur den Sinn auszudrücken suchen, so wird 2, 11 לנורים durch *εἰς ἁγιασμόν*, v. 12 dagegen wörtlich durch *ἡγιασμένους* wiedergegeben; für ארמנות steht zwar 1, 4. 7. 12; 2, 2. 5 das bestimmtere *θεμέλια*, 3, 9. 10. 11; 6, 8 dagegen der allgemeine Ausdruck *χῶραι*; 3, 15 wird ביתהחרף durch *οἶκος ὁ περίπτερος* wiedergegeben; 5, 21 steht für das Hebräische לא אריח בעצרתיכם, weil das אריח seiner Wortbedeutung nach zu עצרה weniger zu passen schien, *οὐ μὴ ὀσφρανθῶ θυσίας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ὑμῶν*; 6, 4 ist der Begriff von עגלים in der Uebersetzung *μοσχάρια γαλαθηνά* noch gesteigert; 8, 14 wird דרך באר ש' durch *ὁ θεός σου Βηρσαβεέ* umschrieben. Geflissentliche Umdeutungen dagegen finden sich etwa nur 4, 13, wo die Worte מניד לאדם מה שחו durch *ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ* und 7, 1, wo, statt לקש אחר גזי המלך, es im Griechischen heifst *βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς*, doch erklären sich auch diese Abweichungen natürlicher bei der Annahme, dafs der Uebersetzer seinen unpunktirten Text irrthümlich falsch gelesen, an jener Stelle מְשִׁיחוֹ, an dieser יֶלֶק אֶחָד גֹּג הַמֶּלֶךְ. Aufserdem findet sich, als Zeichen von Flüchtigkeit, 1, 12 statt בצרה — *αὐτῆς*, nach Analogie von v. 7 u. 10; 5, 6 statt לבית־א — *τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ*; ferner 9, 6 der wahrscheinlich nur aus einer Randglosse in den Text gekommene Zusatz: *καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι*; 8, 4 der Zusatz: *εἰς τὸ πρωΐ*; 1, 3 der Zusatz: *ἐν γαστρὶ ἐχούσας*, auf Veranlassung von v. 13; sonst sind die Zusätze unbedeutend, indem sie meist in näher verbindenden Adverbien und Conjunctionen und näher bestimmenden Pronominen bestehen, vgl. 2, 13, wo zu Anfange noch *διὰ τοῦτο*, 4, 10, wo statt des einfachen ולא — *οὐδ' ὡς* gesetzt ist, 4, 13, wo vor עיפה ein *καὶ* eingeschoben ist, 7, 3, wo statt לא תהיה — *καὶ τοῦτο οὐκ ἔσται* steht, nach Analogie von v. 6 u. 9; 3, 4, wo statt ביער — *ἐκ δρυμοῦ αὐτοῦ* steht, entsprechend dem folgenden ממענחו, und nach לכד ein

τι zugesetzt ist; 5, 19, wo statt הבית — εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ; 6, 10, wo statt עצמים — ὀστᾶ αὐτῶν steht, u. dgl. Von ebenso geringem Belang ist es, wenn 9, 6 statt des einfachen יהוה — κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ sich findet, oder, umgekehrt, 6, 8 die Worte נאם יהוה וגו׳, 7, 8 אדני nach ורנה ausgelassen werden, überhaupt dem Wechsel der Benennungen Gottes: יהוה אדני, אדני יהוה, יהוה אלהי צבאות, יהוה אלהי צבאות אדני, die Uebersetzung nicht mit Consequenz folgt. Bei weitem die meisten Abweichungen der LXX von dem Urtexte sind dagegen durch Mifsverständnifs entstanden. Die von dem griechischen Uebersetzer benutzten Handschriften boten nicht einen Text dar, welcher, wie der jetzt uns vorliegende, Resultat der zusammenwirkenden und sich gegenseitig ergänzenden, sorgfältigen Bemühung sachkundiger Männer war; und darum verfuhr auch der Uebersetzer bei der Deutung dieses Textes nicht sehr ängstlich, sondern schaltete mit ihm ziemlich frei, damit er nur einen ungefähr passenden Sinn erhalte, worin er schon durch den Umstand, dafs der Text nur Consonanten bot, unterstützt wurde. So hat denn der griechische Uebersetzer in sehr vielen Stellen offenbar ganz andere Lesarten, als die des masoretischen Textes, wenn nicht in seinem Texte wirklich vorgefunden, so doch lesen zu müssen geglaubt. Was nun den eigentlichen Text, d. h. die Consonanten angeht, so wird man wohl, mit Ausnahme zweier Stellen, 5, 26, wo der griechische Uebersetzer מלכום statt מלככם, und 8, 8, wo er כיאר statt כאר las, keine Veranlassung haben, die Lesart der LXX unserm jetzigen Text vorzuziehen, indem sich die Entstehung jener aus diesem meist sehr leicht erklärt, auch wird die Abweichung nur in den wenigsten Fällen auf Rechnung der von dem Uebersetzer benutzten Handschrift zu setzen seyn, denn schon bei den ältesten übrigen Uebersetzern, welche an den hebräischen Text sich anschlossen, findet sie sich in der Regel nicht; sondern wir werden sie fast immer abzuleiten haben von dem Mangel an Sprach- und Sachkenntnifs auf Seiten des griechischen Uebersetzers, denn hauptsächlich nur in schwierigeren Stellen zeigt er jene Abweichungen vom masoretischen Text,

mit welchem er in leichtverständlichen fast immer übereinstimmt. Daher kommt es denn, dafs er namentlich Eigennamen, zumal seltnere, häufig nicht versteht und sie mit andern (1, 4 statt הדד — Ἀδέρ, v. 5 statt עדן — Χαῤῥάν, vgl. 3, 9), oder mit Appellativen verwechselt (2, 2 statt קְרִיּוֹת — πόλεων, 9, 12 statt אֱדוֹם — ἀνθρώπων, vgl. 5, 8; 6, 2; 9, 7); dafs er schwierigere Wörter für Eigennamen hält (1, 1 statt נקדים — Ἀκκαρείμ), oder sie nach irgend anklingenden bekannteren Stämmen willkürlich deutet (2, 2 wird שאון durch ἀδυναμίᾳ, 6, 1 שאננים durch ἐξουθενοῦσι ausgedrückt, indem der Uebersetzer offenbar beide Wörter mit dem Stamme שוא combinirte, vgl. 7, 16; 9, 6). Andere Wörter nimmt er in unpassenden Bedeutungen (1, 5 u. 8 שבט in der Bedeutung φυλή, vgl. v. 11; 8, 7), oder verwechselt sie mit ähnlich lautenden (4, 10 לקראת mit לקרוא, vgl. 6, 3; 8, 3), namentlich, wenn diese dieselben Consonanten haben (1, 11 לָעַד mit לָעֵד, 3, 11 צר mit צֹר, vgl. 3, 12; 4, 10. 12; 6, 3; 8, 7. 12) und das im Texte stehende Wort ein ungewöhnlicheres ist (1, 6 שְׁלֵמָה mit שְׁלֹמֹה, v. 14 סוּפָה mit סוֹפָהּ, vgl. 3, 3. 10; 5, 22; 6, 7; 8, 14; 9, 1). Unter diesen Umständen kann es nicht fehlen, dafs der Uebersetzer oft ganze Sätze, welche solche Wörter enthalten, falsch verstanden hat, ja sie völlig verrenken und anders lesen mufs (4, 5 scheint er statt וְקַטֵּר מֵחָמֵץ תּוֹרָה, zufolge der Uebersetzung: καὶ ἀνέγνωσαν ἔξω νόμον, gelesen zu haben: וְקָרְאוּ מִחוּץ תּוֹרָה, vgl. 2, 8; 3, 12; 4, 2; 5, 7; 6, 3. 5. 12. 14; 7, 1; 8, 4; 9, 12). An einigen Stellen dagegen scheint er richtiger vocalisirt zu haben, als unsere Punktatoren, namentlich 5, 26, wo er einige Götzennamen erhalten hat, welche in unserm Text, entweder aus Mifsverstand, oder, aus dogmatischer Befangenheit, geflissentlich, entfernt worden sind, aufserdem 7, 1, wo er statt יוֹצֵר — יֵצֶר las, vielleicht auch 2, 7 (vgl. 8, 4), wo er zufolge seiner Uebersetzung πατοῦντα שָׁאפִים statt שֹׁאֲפִים las. Uebrigens kommen manche Abweichungen vom Grundtexte auch auf Rechnung des fehlerhaften Textes der Uebersetzung, in welchen namentlich öfter zwei Uebersetzungen desselben hebräischen Ausdrucks nebeneinander

eingedrungen sind. So giebt zwar 1, 15 unsere Uebersetzung das Hebräische מַלְכָּם appellativisch durch *βασιλεῖς*, שריו durch *οἱ ἄρχοντες αὐτῶν* wieder. Andere aber lasen, wie schon Jeremia 49, 3, wenn auch sein jetziger Text מַלְכָּם bietet, zufolge des folgenden כהניו gelesen haben mufs, מִלְכֹּם und dachten an den ammonitischen Götzen; und wie bei dieser Deutung Jeremia sein כהניו zu dem minder passenden שריו hinzufügen mufste, so paraphrasirten auch griechische Leser dieses Wort an unserer Stelle durch *ἱερεῖς* und dies ist nun neben *ἄρχοντες* in den Text eingeschlichen [90]; 2, 16 lasen Einige אַמִּיץ, wie unser Text es bietet, Andere יִמְצָא, unser Text der LXX drückt in der Uebersetzung: *καὶ ὁ κραταιὸς οὐ μὴ εὑρήσει* beide Lesarten neben einander aus; 8, 12 lasen Einige unser מִיָּם, Andere statt dessen מַיִם, unser jetziger griechischer Text vertritt wieder beide Lesarten in der Uebersetzung: *καὶ σαλευθήσεται ὕδατα ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἕως θαλάσσης.* [91]

Von der gröfsten exegetischen und kritischen Wichtigkeit sind die übrigen hexaplarischen Uebersetzungen. Von dem Bestreben ausgegangen, die Fehler der LXX zu berichtigen, zeigen sie durch ihre grofse Uebereinstimmung in der Auffassung des Sinnes des Grundtextes, [92] dafs dieser zu

---

[90] Vgl. Hitzig, zu Am. 1, 15.

[91] S. das Nähere im Commentar zu den oben citirten einzelnen Stellen. Die Abhandlung über die »Abweichungen der griechischen Uebersetzung des Propheten Amos vom hebräischen Text,« welche sich in Eichhorn's Repertorium, VI, S. 208—262, findet, ist bei aller Weitläufigkeit ungründlich; auch die Anmerkungen zur alexandrinischen Uebersetzung in Vater's Amos bieten mehr nur gelegentliche Einfälle, als eine vollständige, auf umfassendem Zeugenverhör beruhende, erschöpfende Erörterung der Differenzen. Auf jene Abhandlung hat Dahl in seinem Commentar über Amos durchweg und grofsentheils berichtigend Rücksicht genommen. Vgl. auch den »index variarum lectionum« in Capelle's critica sacra.

[92] Wörtliche Uebereinstimmungen in den Abweichungen dieser Uebersetzungen vom Grundtexte finden sich 4, 6. 9. 12. 13; 5, 12. Ueberein-

ihrer Zeit und in der Gestalt desselben, welche ihnen vorlag, durch sorgfältige, übereinstimmende Bemühung kundiger Männer, mit grofser Sicherheit festgestellt war, und zwar so, dafs er, obgleich nicht vocalisirt, mit unserm masoretischen Texte, mit wenigen Ausnahmen, vollkommen übereinstimmte. Obgleich nur Fragmente dieser Uebersetzungen uns erhalten sind[93]), so dienen sie doch, da sie meist nur bei abweichender Uebersetzung der LXX angeführt sind, sehr häufig zur Berichtigung derselben. Dies gilt besonders von Aquila, von dessen Uebersetzung wir am meisten Fragmente übrig haben. Oft berichtigt er die LXX durch eine sehr treffende Uebersetzung schwieriger Stellen (vgl. namentlich 1, 10; 2, 16), und wenn er durch sein Bestreben, selbst die Etymologie des Wortes auszudrücken, oft den Gedanken verhüllt, so geben doch auch solche Uebersetzungen für das Alter unsers jetzigen Textes, wie für die Sprachkunde ihres Urhebers, ein überraschendes Zeugnifs, so, wenn 1, 11 עֶבְרָה, gemäfs seiner Abstammung von עבר, durch *ἀνυπερθεσία* übersetzt wird; 5, 9 מַבְלִיג, nach der Grundbedeutung des Stammes „glänzen", „lachen", und nach Ps. 39, 14, durch *μειδιῶν*; 5, 12 כֹּפֶר, der gewöhnlichen Bedeutung von כפר gemäfs, durch *ἐξίλασμα*; 7, 7 אֲגָךְ, durch *γάνωσις*, „Ueberzinnung", weil im Arabischen آنُكٌ, im Syrischen ܐܢܟܐ „das Zinn" bedeutet; 9, 6 endlich אֲגֻדָּה durch *δέσμη*, weil, nach dem Chaldäischen, „binden" die Grundbedeutung von אגד ist, welches als Verbum im Hebräischen nicht vorkommt, dessen Derivatum, אֲגֻדָּה, aber deshalb Jes. 58, 6 in der Bedeutung „Knoten", Ex. 12, 22 in der Bedeutung „Bündel" steht. Eine bedeutendere Abweichung vom Grundtexte findet sich bei ihm eigentlich nur 7, 1, wo er גַּוֵּי הַמֶּלֶךְ durch *τῆς*

---

stimmung zwischen Aquila und Symmachus aufserdem 1, 15; 5, 26; 7, 14; zwischen Symmachus und Theodotion 1, 5. 6; 5, 8. 26.

[93]) Vgl. Bahrdt, hexapl. Orig. quae supersunt, II, p. 644—650, wo die Fragmente der Uebersetzungen des Amos sich finden.

Γάζης βασιλέως wiedergiebt, und 3, 11, wo er in seinem unpunktirten Texte statt צַר — צַר las; die Abweichungen, welche 1, 5; 9, 7 und an der in unserm Texte ebenfalls unklaren Stelle 4, 3 vorkommen, beruhen nur auf Mifsverständnifs schwieriger Eigennamen; dagegen ist 5, 26 das Mifsverständnifs auf Seiten unseres Textes, und Aquila's abweichende Uebersetzung führt auf die richtige Lesart. Wie an dieser Stelle müfste er auch 1, 15 in dem מַלְכָּם unseres Textes den Moloch gefunden haben, wenn er das folgende שָׂרָיו mit allen übrigen hexaplarischen Uebersetzern wirklich durch *ἱερεῖς* ausdrückte. Doch ist diese Abweichung von der sonstigen pedantischen Wörtlichkeit Aquila's so grofs, dafs man wohl annehmen mufs, er sey nur durch Verwechselung den übrigen minder ängstlichen Uebersetzern beigesellt worden. Wenn er endlich 7, 14 בּוֹלֵס durch *ἐρευνῶν* wiedergiebt, übereinstimmend mit der Erklärung späterer jüdischen Gelehrten, so scheint er schon unter dem Einflusse der exegetischen Tradition der Juden zu stehen, nach welcher jene sich richteten. Trotz des Bemühens, in schönerem, reinerem Griechisch mehr den Sinn, als das Wort des Textes auszudrücken, schliefst auch Symmachus treu an den Grundtext sich an und berichtet, unsern jetzigen Text bestätigend, häufig die LXX, wo die Fragmente Aquila's uns im Stiche lassen, s. den Comment. zu 1, 3. 11; 4, 10; 6, 7. 13. Abgesehen von den schwierigen Stellen 4, 2 f.; 5, 26; 9, 7 scheint nur seine Uebersetzung von 1, 11, wo er אַפּוֹ durch *ἐν ὀργῇ* wiedergiebt, eine kleine Abweichung seines Textes von dem unsrigen anzudeuten, die übrigen scheinbaren Abweichungen, z. B. 1, 3; 4, 1; 5, 12, kommen auf Rechnung seiner freieren Uebersetzung.[94]) Von viel geringerer Bedeutung ist Theodotion, von welchem wir auch viel weniger Fragmente,

[94]) Wenn 9, 1 in des Symmachus Uebersetzung für כַּפְתּוֹר — *οἰκοδόμημα ἱλαστήριον* stand, so ist diese Doppelübersetzung gewifs nur dadurch entstanden, dafs neben die freiere Uebersetzung des Symmachus durch *οἰκοδόμημα*, die auf einer Verwechselung des hebräischen Wortes mit כַּפֹּרֶת (s. o. S. 134) beruhende der LXX sich eingeschlichen hat.

als von Aquila und Symmachus, übrig haben; er behält, so viel als möglich, die Uebersetzung der LXX bei, selbst wo diese, wie 1, 11, falsch übersetzt haben; an andern Stellen hilft er sich mit Beibehaltung des hebräischen Ausdruckes, vgl. sein *νωκεδείμ*, 1, 1, *Ναζωραίου*, 2, 12[95]), wo er dagegen von schwierigen Stellen eine selbstständige Uebersetzung versucht, geräth diese sehr übel vgl. 9, 7, wo er קִיר durch *τοῖχος* wiedergiebt; 5, 26, wo er die sinnlosen Worte hat: *καὶ ἤρατε τὴν ὅρασιν τοῦ βασιλέως ὑμῶν ἀμαύρωσιν εἰδώλου ὑμῶν, ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν.* Die wenigen Fragmente der Quinta stimmen 1, 1 u. 5; 4, 12; 7, 14 mit Symmachus, 9, 7 mit Aquila überein, 4, 3 u. 13 bieten sie eine selbstständige Uebersetzung, welche jedoch nicht von besonderer Bedeutung ist.

Das unter Jonathan's Namen bekannte chaldäische Targum ist nicht sowohl eine Uebersetzung, als eine Paraphrase, welche die Zeichen der Zeit, in welcher sie entstanden ist, deutlich an sich trägt, einer Zeit, in der bei den Juden an die Stelle frischen, schaffenden geistigen Lebens längst ein abstract verständiges, dogmatisches Studium des Buchstabens der heiligen Schriften getreten war. Daher entfernt denn Jonathan Alles, was nur einen entfernten Anflug von Poesie an sich trägt, und setzt dafür den dürren Ausdruck nüchterner Prosa. Nicht blos Bilder werden aufgelöst, wie 1, 2, wo er die Worte וצדין מדורו מלכיא ויחרב תקוף כרכיהון ואבלו וגו׳ wiedergiebt durch „und es werden zerstört die Wohnungen der Könige und verwüstet wird die Stärke ihrer Burgen"; 1, 5, wo für בריח, „Riegel", תקוף, „Stärke", steht; 6, 13, wo קרנים durch נכסין, „Schätze", ausgedrückt ist; 9, 13, wo von den Hügeln statt תתמוגגנה, „sie werden zerfliefsen", nur יתפלחן, „sie werden bebaut werden", ausgesagt ist, vgl. namentlich noch 5, 1. 9;

---

[95]) Auch 4, 3 übersetzte Theodotion „montem mona", nicht *ὑψηλὸν ὄρος*, welches vielmehr die Uebersetzung der Quinta ist; zwar schreibt Theodoret diese letztere Uebersetzung dem Theodotion zu, da sie aber ganz gegen dessen sonstige Weise ist, so ist es gerathener, der Angabe des Hieronymus zu folgen.

6, 11; 9, 11. Auch die einfachsten Redefiguren duldet er nicht und setzt z. B. 1, 3 statt גלעד, weil dies möglicherweise auf das Land bezogen werden könnte, יתבי ארע גל', „die Bewohner des Landes Gilead", ähnlich v. 1 שבטא דבית י' statt des einfachen יהודה, 5, 5 פלחין לטעותא בביתאל, „die anbeten die Götzen zu Bethel", statt des einfachen לביתאל, ähnlich 3, 14; 5, 6. Concrete, malende Ausdrücke verallgemeinert er: statt תומך שבט, „Scepterträger", 1, 5, hat er עביד שולטן, „der ausübt die Herrschaft", statt נוירים, v. 11, bringt er den allgemeinen Ausdruck מלפין, 7, 14 statt des bestimmten בולס שקמים das ganz allgemeine שקמין אית לי בשפלתא, „Sykomoren habe ich in der Niederung". An anderen Stellen nimmt er bildliche Bezeichnung für wirkliche, wie 2, 1, wo er die Worte על שרפו וגו' „dieweil es verbrannt die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk", übersetzt על דאוקיד גרמי מלכא דאדום וסדנן כגירא בביתא, „darum, dafs es verbrannt die Gebeine des Königs von Edom und sie strichen sie, wie Kalk, an das Haus", oder er hält, umgekehrt, durch höheren Gedankenflug dem Propheten zugeführte gewähltere Ausdrücke für Bilder; so erklärt er 8, 13 den Ausdruck בתולות durch כנישתא דישראל דאנון דמין לבתולן, „die Gemeinde Israels, welche ähnlich ist Jungfrauen", und namentlich nimmt er die Schilderung der Wirkungen der göttlichen Allmacht auf die leblose Natur uneigentlich und deutet sie auf menschliche Verhältnisse um; 5, 8 erklärt er ימי הים durch כנשא דמשרין סגיאן כמי ימא, „eine Schaar von Heeren, welche so zahlreich sind, wie die Wasser des Meeres", ebenso 8, 8; 9, 5. 6; an dieser letzten Stelle deutet er השמים durch טורין דרמין עד צאת שמיא, „Berge, so hoch, dafs sie aufsteigen zum Himmel", כרמל durch מגדלי כרכא, „Thürme der Burgen", קרקע הים durch ניסי ימא, „Inseln des Meeres", נחש durch עממיא דתקיפין כחויא, „Völker, welche stark sind, wie die Schlange." Wie diese Abweichungen vom Grundtexte aus der Unpoesie des Paraphrasten hervorgingen, so hat seine dogmatische Befangenheit ihn namentlich veranlafst, jeden Schein von Vermenschlichung Gottes mit der gröfsten Aengstlichkeit aus seiner Paraphrase zu entfernen. So scheint ihm das 1, 2 von

Jehova ausgesagte „Brüllen“ zu stark; statt ישאג setzt er daher יכלי, „er donnerte“; dafs menschliche Glieder Gott zugeschrieben werden, duldet er nicht, statt ידי setzt er daher 1, 8 מחת גבורתי, „den Schlag meiner Stärke“, 7, 7 statt בידו, „in seiner Hand“, קדמוהי, „vor ihm“, 9, 4 statt עיני, „mein Auge“, מימרי, „mein Wort“, wie denn namentlich מֵימַר in der Paraphrase häufig da eintritt, wo im Grundtexte etwas direct auf Jehova bezogen wird, vgl. 4, 2. 11; 5, 14; 6, 8; ähnlich דַחֲלָא, „Furcht“, 4, 6; 5, 4. 6; vgl. auch 9, 1. Um den Schein, als ob der Mensch Gott selbst sich nähern könne, wegzubringen, setzt er 4, 6 לסלחני, „um mich anzubeten“, statt des einfachen עדי; umgekehrt, damit es nicht scheine, als ob Gott selbst auf menschliche Weise in menschliche Verhältnisse eingreife, setzt er 7, 9 statt des קמתי בחרב, welches Jehova von sich selbst prädicirt, אקים דקטלין בחרב, „ich werde solche aufstellen, welche tödten mit dem Schwert“, ähnlich trägt er 9, 2—4 Alles, was der Grundtext Gott selbst zuschreibt, auf die über, welche als seine Organe handeln. Ebenso hat es in der dogmatischen Aengstlichkeit Jonathan's seinen Grund, wenn er, wo der Text von Götzen den Ausdruck אלהים braucht, dafür immer das bestimmte מַעֲנָא setzt; auch gehört hierher, wenn er statt der Ausdrücke für allgemeinere sittliche und religiöse Beziehungen diejenigen braucht, welche sich auf die bestimmten Beziehungen der spätern, bis ins Kleinste ausgebildeten jüdischen Religionsverhältnisse beziehen; so bringt er namentlich das Gesetz anstatt allgemeinerer Ausdrücke gerne an, אוריתא setzt er statt נכחה (3, 10), נימוס statt דרך (7, 14), das einfache מוכיח (5, 10) erklärt er durch מוכח להון פתגמי אוריתא; auch den bestimmten Begriff des Schriftgelehrten, מַלָּף, substituirt er oft statt allgemeinerer oder sonst verwandter Ausdrücke, 1, 11 statt נזירים, 5, 13 statt חכם, 7, 16 hat er תליף statt תמיף; hierher gehört auch, wenn er, statt des einfachen שער, 5, 10, בתי דינא, 5, 12 בית כנשתדהון setzt und 2, 7 das allgemeine דרך durch das bestimmtere דין wiedergiebt. Bei dem Allen kommen geflissentliche Umdeutungen und Zusätze, welche mehr als blofse Paraphrase sind, sehr selten vor. Man

kann zu den ersteren wohl nur rechnen, wenn 5, 2 das harte Wort לא תוסף קום, welches der Prophet über die gefallene Jungfrau Israel ausspricht, durch den Zusatz שתא הדא, „in diesem Jahre“, gemildert wird; zu den letztern, wenn 9, 1 die Worte הך·····כלם umschrieben werden: אם לית עמא בית ישראל תיבין לאוריתא טפי מנרתא אתקטיל מלכא יאשיא ויחרב בירתא ויתפגרן עזרתא ומני בית בשביא יהכון, „wenn nicht das Volk des Hauses Israel zurückkehrt, so wird ausgelöscht der Leuchter, getödtet der König Josia, verwüstet der Tempel, zerstört die Hallen, und die Gefäſse des Tempels wandern in Gefangenschaft.“ Abgesehen von jenen meist nach bestimmten Regeln der Auslegung wiederkehrenden Abweichungen, schlieſst sich Jonathan genau an den Text an und sucht ihn, wenn nicht den Worten, doch den Gedanken nach, treu wieder zu geben. Fallen dabei seine Erklärungen hin und wieder auch matt, oder gar absurd aus, so sind sie doch nicht errathen, oder willkürlich hineingetragen, sondern aus dem Texte hervorgegangen, und man sieht ihnen fast immer an, wie der Paraphrast den Text gelesen und verstanden hat; bei besonders schwierigen Stellen freilich, wie 2, 13; 4, 2 u. 3; 6, 1. 10; 8, 4 begnügt er sich nicht, wie Aquila, nur die Wörter des unverstandenen Textes wieder zu geben, sondern schaltet, um einen passenden Gedanken zu gewinnen, freier mit dem Texte. Meist aber sind seine Erklärungen richtig, häufig sehr treffend und, da sie überall auf sichere Sprachkenntniſs gestützt sind, ein vortreffliches Hülfsmittel für die Auslegung.[96]) An Kenntniſs der sachlichen, namentlich der historischen Verhältnisse, unter welchen die zu erklärende Schrift hervorgegangen ist, fehlt es freilich Jonathan, der auch darin ein Vorläufer der späteren

---

[96]) Merkwürdig ist, daſs in dem zum Theile historischen 7. Capitel die Abweichungen der Paraphrase viel unbedeutender sind, als sonst. Auch die chaldäische Uebersetzung des Amos liefert also einen Beweis dafür, daſs man nicht nöthig hat, das Targum über die historischen Bücher (Josua — Könige) und das über die Propheten, um der freieren Behandlung der letzteren willen, verschiedenen Verfassern zuzuschreiben.

rabbinischen Ausleger ist, sehr, daher er denn namentlich seltenere Eigennamen fast immer falsch versteht: so übersetzt er 1, 5 u. 9, 7 קוד durch קרני (קורני), 9, 7 כפתור durch קפוטקיא, andere fafst er als Appellative auf, 1, 12 giebt er תימן durch דרומא, 2, 2 הַקְּרִיוֹת durch כְּרַכָּא, „Burg", 9, 7 בני כשיים durch בנין רחימין, „geliebte Söhne", wenn er nicht an letzterer Stelle vielleicht anders gelesen hat. Vom Texte, dessen Jonathan sich bediente, gilt im Ganzen dasselbe, was oben über den Text der hexaplarischen Uebersetzer bemerkt worden ist: er stimmt sehr genau mit unserem masoretischen überein, selbst 5, 26, wo, mit Ausnahme von Symmachus und Theodotion, alle alten Zeugen מַלְכוֹם gelesen haben, las Jonathan, zufolge seiner Deutung durch פתכומריכון, schon מַלְכֵּכֶם mit unserm heutigen Texte. Abweichungen von den Consonanten des masoretischen Textes finden sich nur wenige: 4, 5 giebt Jonathan das Hebräische חָמָץ durch אוֹנֶם, „Gewaltthätigkeit", wieder, scheint also חָמָם gelesen zu haben, v. 13 übersetzt er das Hebräische מַה־שָּׁחוּ durch מָה עוֹבָדוֹהִי, „was sein Werk ist"; dies führt auf die Lesart מַעֲשֵׂהוּ, und das מָה ist aus dem jetzigen hebräischen Texte wohl erst später in die chaldäische Paraphrase eingedrungen; 8, 8 hat er כְּיֹאר statt כָּאֹר gelesen; vielleicht liegen auch 4, 12 und 9, 7 der Paraphrase andere Lesarten in den Consonanten zu Grunde. Häufiger sind die Abweichungen von der masoretischen Punctation: 2, 7 deutet die Uebersetzung von הַשֹּׁאֲפִים durch דְּשָׁיְטִין, „obambulantes", „contemnentes", auf die Lesart הַשָּׁאֲפִים hin; 3, 12 wird das Hebräishe בְּפִאַת מַטֶּה וּבְדַמֶּשֶׂק עֶרֶשׂ übersetzt durch בתקוף שולטן ועל דמשק רחיצין, „mit der Stärke der Herrschaft und auf Damascus sich stützend", der Chaldäer hat also offenbar wenigstens מַטֶּה statt מַטֶּה und דַּמֶּשֶׂק statt דִּמֶּשֶׂק gelesen, nicht דַּמֶּשֶׂק, wie Buxtorf und die Polyglotte nach dem Hebräischen punktiren; 6, 2 ergiebt sich aus der Uebersetzung durch דְּטָבִין, dafs Jonathan nicht הַטּוֹבִים, sondern הַטּוֹבִים gelesen hat; v. 10 übersetzt er מסרפו durch מִיקִּדָא, „aus dem Brande", er

scheint also מְקַרְסִי punktirt zu haben; 7, 1 hat er בְּרִיחַ für יוֹצֵר, er las also יֹצֵר.

Durch grofse Sorgfalt und Treue ist die syrische Peschito ausgezeichnet, ohne dafs sie darum in die sklavische Wörtlichkeit Aquila's verfiele. Die wenigen Zusätze, welche sich in ihr finden, sind sehr unschuldiger Art: 4, 9 wird nach ירקון noch ܒܒܪܕܐ, „und durch Hagel" hinzugesetzt; 5, 23 vor לא אשמע noch ܬܘܒ, „fernerhin"; 8, 3 vor נאם ונו׳ noch einmal ܐܡܪ ܡܪܝܐ; den in 9, 5 ff. liegenden Anakoluth bringt der Uebersetzer dadurch weg, dafs er am Anfange des v. 5 ܗܘ einschiebt; am Schlusse von 9, 11 setzt er, nachdem er die Worte des Textes כימי עולם durch ܐܝܟ ܒܝܘܡܬܐ übersetzt, noch hinzu: ܘܐܝܟ ܒܕܪ ܕܪ̈ܐ, „und wie in den Jahren aller Geschlechter", vielleicht nur eine in den Text eingedrungene zweite Uebersetzung, oder eine nähere Erklärung jener ersten Uebersetzung der hebräischen Worte; aus gleicher Veranlassung, wie es scheint, steht 3, 2 vor ידעתי רק אתכם, der Uebersetzung des Hebräischen מכל משפחות האדמה, noch einmal ܒܟ ܒܠܚܘܕ. Zwar zeigt die syrische Uebersetzung, obgleich gröfstentheils aus selbstständigem Verständnisse des Grundtextes hervorgegangen, an vielen Stellen von den LXX und dem Targum sich abhängig und zwar zuweilen zu ihrem Nachtheil: so hat sie, zufolge unseres jetzigen Textes der LXX (s. o. S. 135), 1, 15: ܘܐܬܒܪ ܟܠ ܒܝܬ ܐܝܠ ܒܪܡ ; 2, 4 ܟܕܒܐ für כזביהם, entsprechend dem *τὰ μάταια* der LXX; 2, 6 f. übersetzt sie die Worte von בעבור (v. 6) bis דלים (v. 7), beide vv. zusammenziehend, durch: ܒܥܠ ܕܡܟܪܝ ܟܠ ܙܕܩ ܘܕܪܕܦ ܒܥܦܪ ܕܐܪܥܐ, ganz wie das Griechische: *ἕνεκεν ὑποδημάτων, τὰ πατοῦντα* (Ald. *τῶν πατούντων*) *ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς, καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν*; ebenso v. 8, wo das Griechische: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν δεσμεύοντες σχοινίοις* im Syrischen, dem Hebräischen: ועל בגדים חבולים ישו etwas mehr sich annähernd, ausgedrückt

wird durch : ܥܠ ܟܬܦܐ ܣܓܝ ܒܙ, „und über die Kleider Stricke binden sie“; 6, 1 wo שאננים, zufolge dem Griechischen ἐξουθενοῦσι, durch ܡܙܠܝ, „verachtend“; 6, 6, wo das Hebräische ממורקי durch ܡܟܝܟܐ, „defaecatus“, wiedergegeben wird, entsprechend dem *διυλισμένον*, „durchgeseiht“, der LXX; 7, 7 übersetzt die Peschito das Hebräische אֲנָךְ, zufolge der falschen Uebersetzung der LXX durch ἀδάμας, ebenfalls durch ܐܕܡܐ, obgleich das dem hebräischen Worte nach Laut und Bedeutung entsprechende ܐܢܛ im Syrischen vorkommt, ebenso v. 9 das Hebräische ישחק durch ܢܚܫ, weil die LXX γέλως dafür haben; 9, 6 steht für das Hebräische אגדתו im Syrischen ܡܬܩܝܡܬܗ, „die Verheifsung“, entsprechend dem ἐπαγγελίαν der LXX. Abhängigkeit vom Chaldäer verräth die Peschito besonders in der Erklärung der Schlufsworte von 6, 10 ואמר הם וגו' durch : ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܬܕܟܪ ܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܥܠ ܗܢܘܢ ܕܐܒܕܘ ܒܥܠܡܐ, „dieweil sie untergegangen sind, da sie nicht gedachten des Namens des Herrn“, entsprechend dem Chaldäischen : סלק ארי כד הוו קימין לא הוו מצלן בשמא דיי, „weg! denn da sie waren lebend nicht beteten sie im Namen Jehova's“; 4, 10 übersetzt sie, ganz wie der Chaldäer, obgleich dem Sinne des Grundtextes nicht völlig entsprechend, דרך durch ܐܘܪܚܐ, 7, 16 תמוך durch ܬܡܟ, 8, 4 שאפים durch ܡܫܬܐ, auch die Erklärung von כפתור (9, 7) durch ܟܦܬܘܪ stimmt mit den LXX und dem Chaldäer überein; 7, 14 scheint die syrische Uebersetzung des Hebräischen בּוֹלֵם durch ܟܢܫ, „sammelnd“, auf dieselbe exegetische Tradition jüdischer Gelehrten hinzuweisen, auf welche uns auch das ἐρεύνων Aquila's (s. o. S. 137) hinführte, und welche בלם für gleichbedeutend nahm mit בלש, „suchen“. An ungleich zahlreicheren Stellen dagegen hat die Peschito, auf dem Grunde des hebräischen Textes, richtiger übersetzt, wo die LXX den Grundtext falsch verstanden, vgl. namentlich beide Uebersetzungen zu 4, 3; 5, 7; 6, 5. 12. 14;

7, 1; 8, 4; 9, 12; und auch den Chaldäer berichtigt sie häufig, abgesehen davon, dafs sie dessen, wenn auch auf richtigem Verständnisse des Textes beruhende, doch höchst matte und weitschweifige Umschreibungen vermeidet, vgl. beide Uebersetzungen zu 2, 13; 8, 4, und besonders zeichnet sich die Peschito durch richtigeres Verständnifs der Eigennamen vor dem Targum aus: 2, 2 giebt sie קְרִיוֹת durch ܩܪܝܬ wieder, fafste es also richtig als Eigenname auf, während das Targum es für ein Appellativum hält; 1, 5 und 9, 7 behält sie קִיר richtig bei, während der Chaldäer an Cyrene denkt und die LXX es appellativisch auffassen, ebenso das von dem Targum ganz mifsverstandene כּוּשִׁיִּים, 9, 7. An andern, wiewohl verhältnifsmäfsig wenigen Stellen, hat freilich die Peschito auch ihr eigenthümliche falsche Uebersetzungen, so 2, 8 יין ענושים durch ܚܡܪܐ ܥܬܝܩܐ, „alter Wein", 4, 10 מחניכם durch ܪܝܚܟܘܢ, „euer Gestank", 4, 10 עקב, welches mit dem folgenden כי einen Begriff bildet, durch ܒܣܘܦ, „endlich", 4, 13 שחו durch ܫܘܝܢ ܕܝܩܪܗ, „seine Herrlichkeit", 6, 7 סרחים durch ܪܫܝܢ, „ihre Fürsten", 8, 1 כלוב הקיץ durch ܣܝܡܐ ܕܩܝܛܐ, „das Zeichen des Endes", 8, 3 השליך הם durch ܢܬܪܡܘܢ ܠܡܦܠ, „sie werden hingeworfen zum Untergang", 9, 1 בצעם durch ܒܛܝܠܘܬܗܘܢ, „ihren Betrug", 9, 13 übersetzt der Syrer nur freier und 3, 5 ist ל vor יקש wohl nur weggefallen. Bedeutendere Mifsverständnisse liegen bei der Uebersetzung der schwierigen Stellen 3, 12 und 6, 1 zu Grunde, wo der Uebersetzer, wenn nicht einen andern Text, als unsern jetzigen gehabt, doch den, welchen er hatte, anders gelesen hat, als wir lesen. Dasselbe mag auch bei einigen der oben angegebenen kleineren Versehen der Fall seyn. Dagegen bot sein Text an anderen Stellen offenbar auch andere Lesarten dar: 2, 16 übersetzt er בַּגִּבּוֹרִים durch ܒܓܒܪ ܚܝܠ, las also כַּגִּבּוֹרִים, 4, 5 deutet die Uebersetzung ܘܐܫܡܥ für השמיעו auf die Lesart וְשַׁלְּמוּ hin, auf welche der Zusammen-

hang an dieser Stelle leicht führen konnte, 4, 12 ܠܡܩܪܝ für לִקְרַאת auf die Lesart לִקְרוֹא, 5, 27 ܡܠܟܟܘܢ für מַלְכְּכֶם auf die Lesart מַלְכֹּם, 8, 8 ܟܠܗ für כֻּלָּהּ auf die Lesart כְּקָאָה, auch hat er hier כְּיִאֹר statt כַּאֹר gelesen, 8, 7 scheint der Uebersetzer ב vor נאון nicht gelesen zu haben. Auch in der Vocalisation finden sich Abweichungen, so hat der Syrer 2, 6 und 8, 4 statt שְׁאַפִּים gewifs, mit dem Chaldäer und den LXX, שָׁאפִים gelesen, und 7, 1 führt seine Uebersetzung ܘܡܟܠ ؟ ܙܩ für יוֹצֵר גֹּבִי auf die Lesart יֹצֵר גֹּבִי. Hierher gehört auch, wenn die Peschito zuweilen vv., welche im jetzigen hebräischen Texte getrennt sind, zusammenzieht, wie 2, 6 u. 7; 5, 8 u. 9.

Unter allen alten Uebersetzungen ist die des Hieronymus[97]) diejenige, welche — was sich aus dem Einflusse, den jüdische Schriftgelehrten auf sie übten (Hieronymus zu Am. 3, 11), leicht erklärt — unserm masoretischen Texte am nächsten kommt, welche zugleich im Ganzen am richtigsten ist und nach solcher Treue strebt, dafs sie oft, an die pedantische Wörtlichkeit Aquila's anstreifend, den Gedanken vernachlässigt. So giebt er 1, 2 נאות הרעים durch „speciosa pastorum" wieder, 1, 6 להסגיר durch „ut concluderet", 3, 9 עשוקים, weil er streng an der ursprünglichen Participialform des Substantivs festhält, durch „calumniam patientes", 5, 9 מבליג mit Aquila durch „subridens", 7, 15 חמוץ durch „stillabis", 9, 6 אגדתו durch „fasciculum suum", vgl. Ex. 12, 22; 9, 8 השמיד אשמיד durch „conterens conteram." Von seinem jüdischen Lehrer ist übrigens Hieronymus keineswegs blind abhängig, sondern er zieht stets auch die LXX und die hexaplarischen Uebersetzungen zu Rathe und giebt ihnen zuweilen, und gerade nicht immer zum Vortheile der Richtigkeit der Uebersetzung, den Vorzug, wenn er z. B. 7, 14 בולם durch „vellicans" übersetzt, entsprechend dem *κνίζων* der LXX, oder 4, 2 סירות דוגה durch „ollis

[97]) Der Text der Vulgata zu Amos weicht nur unbedeutend von dem Texte der Uebersetzung des Hieronymus bei Vallarsi ab.

ferventibus", obgleich nach seiner Ansicht das Hebräische „in lebetibus pisciculorum" bedeutet; auch 5, 26 liest er mit den LXX und Aquila מלכום, obgleich sein Text schon מלככם bot (vgl. seinen Commentar zu 5, 26). Abhängigkeit des Hieronymus vom Chaldäer, durch seinen jüdischen Lehrer, für welchen das Targum bereits eine exegetische Autorität geworden war, vermittelt, tritt öfter hervor, so erinnert 5, 24 die Uebersetzung von איתן durch „fortis" an das Chaldäische מְנַבַּר. Oft sind aus dieser Abhängigkeit falsche Erklärungen hervorgegangen, so, wenn Hieronymus 1, 5 und 9, 7 קיר mit dem Chaldäer durch „Cyrene" übersetzt, und 9, 7 כפתור durch „Cappadocia", 4, 6 נקיון durch „stupor", entsprechend dem Chaldäischen אקהיות, 4, 10 דרך durch „via". entsprechend dem Chaldäischen אורח, 9, 14 תתמוגגנה durch „culti erunt", entsprechend dem Chaldäischen יתסלחן, dagegen fafst er 2, 2 קריות richtig als Eigenname, während das Targum es als Appellativum genommen hat; und wenn Hieronymus auch sonst Einiges falsch übersetzt, 4, 12 עקב כי durch „postquam autem", 5, 7 הניחו durch „relinquitis", 6, 1 רישית durch „capita", 6, 3 ותגישון שבת durch „et appopinquatis solio", 6, 7 מרזח, gemäfs der bei Jarchi z. d. St. uns erhaltenen exegetischen Tradition der Juden, durch „factio", 7, 7 אנך durch „trulla caementarii", 8, 2 השליך הם durch „projicietur silentium", 9, 13 אשר durch „eo quod", vgl. die Uebersetzung von 3, 12; 7, 1. 2. 4 : so hat er dagegen an vielen schwierigen Stellen ganz richtig, oder doch richtiger übersetzt, denn alle seine Vorgänger, vgl. namentlich 2, 7 f.; 13 f.; 6, 5. 10; 7, 7 f. Dafs sein Text dem unsrigen sehr nahe kommt, wurde bereits bemerkt : nicht allein bot er 5, 26, wo die LXX, Aquila und der Syrer noch מלכום lesen, während Symmachus, Theodotion und das Targum die Lesart מלככם vorzogen, schon ganz bestimmt diese letztere, sondern er hatte auch 7, 1 schon יוֹצֵר, während alle frühern Uebersetzer יְצֵר gelesen hatten. Einige Abweichungen fehlen übrigens auch bei ihm nicht : 12, 12 deutet seine Uebersetzung „et detrahetur" auf die Les-

art וְהוּרַד statt וְהוֹרִד, 4, 11 sein „usque ad“ auf עַד שבי statt עם שבי, 8, 2 las er, zufolge seiner Uebersetzung durch „cardines“, mit den LXX שׁוּרוֹת statt שִׁירוֹת und 8, 8 mit allen andern Uebersetzern כִּיאֹר statt כְּאֹר. Abweichend vocalisirt hat er, wenn er 1, 15 „Melchom“ übersetzt, mithin מִלְכֹּם statt מַלְכָּם las, 2, 7 שֹׁאֲפִים durch „conterunt“ wiedergiebt, mithin שָׁאפִים las, 6, 3 „qui separati estis“ übersetzt, als hiefse es מְנֻדִּים, 9, 1 für בְּצַעַם, ähnlich, wie die Peschito, „avaritiam“ bringt, als stünde בִּצְעָם, 6, 2 las er הַטֹּבִים statt unsres הֲטוֹבִים. Auch andere Versabtheilung kommt öfter vor: den Schlufs von 2, 11 zieht er zu v. 12; 3, 12 theilt er in zwei vv., zieht dagegen v. 13 zu v. 14; c. 6, 1 zieht er noch zu c. 5 und schliefst damit das zweite Buch seiner Auslegung.

Werfen wir nun auf dem Grunde dieser Untersuchung über die alten Uebersetzungen des Amos vorläufig die Frage auf nach dem Verhältnisse unseres jetzigen Textes des Propheten zum ursprünglichen, für dessen Erforschung, abgesehen von den alttestamentlichen Stellen, in welchen die Schrift des Amos benutzt ist, jene Uebersetzungen die ältesten kritischen Hülfsmittel darbieten, so müssen wir antworten: im Ganzen legen diese kritischen Autoritäten für das Alter unseres jetzigen Textes entschiedenes Zeugnifs ab. Die scheinbar bedeutenden Abweichungen der LXX ergeben sich bei näherer Betrachtung zum gröfsten Theil als aus Mifsverständnissen hervorgegangen; die übrigen hexaplarischen Uebersetzungen aber, sowie das Targum, die Peschito und Hieronymus, stellen fast überall unsern heutigen Text dar, manche Abweichungen eines Einzelnen von ihnen werden durch die Uebereinstimmung der Andern mit unserm Texte aufgehoben, andere beruhen nur auf einer verschiedenen Vocalisation, also nicht auf einer Abweichung des eigentlichen Textes, sondern darauf, dafs die alten Uebersetzer denselben Text nur anders lasen und verstanden, als wir; und in diesen Fällen wird man um so seltner Veranlassung haben, jene Abweichungen der masoretischen Punctation vorzuziehen, da auch sie meist nur einem, oder dem andern Uebersetzer eigen sind. Nach diesem

Allen bleiben als abweichende Lesarten, in Bezug auf welche alle, oder die meisten der ältesten Autoritäten übereinstimmen, und welche auch durch innere Gründe sich empfehlen, nur folgende übrig: als abweichende Lesart in den Consonanten, in welcher alle Uebersetzungen übereinstimmen, בִּיאֹר, 8, 8, für unser כְּאֹר, welche Lesart auch eine Menge von codd. bei Kennicot und de Rossi bestätigen, 5, 26[98]) empfehlen die ältesten Autoritäten, die LXX und Aquila, welchen auch die Peschito beistimmt, die Lesart מַלְכוֹם, Symmachus aber sammt Theodotion, das Targum und der hebräische Text, dessen Hieronymus sich bediente, wiewohl Hieronymus selbst die Lesart der LXX vorzog, bieten מַלְכָּם, wie unser heutiger Text. Eine einstimmige Abweichung in der Vocalisation findet 2, 7 (vgl. 8, 4) statt, wo alle Uebersetzer שֹׁאֲפִים, als Part. Kal von שׁוּף[99]), statt שֹׁאֲפִים lasen, und 3, 12, wo alle דַּמֶּשֶׂק statt דִּמָּשֶׂק ausdrücken; endlich lesen alle, mit Ausnahme von Hieronymus, 7, 1 יוֹצֵר statt יֹצֵר.

Den ersten Versuch eines Commentars über Amos hat Ephräm († 378 n. Chr.) in seinen zu Edessa verfafsten Erklärungen über das alte Testament geliefert.[100]) Da Ephräm des Hebräischen unkundig war[101]), so ist für sprachliche Er-

---

[98]) Ueber andere Worte dieses in kritischer, wie exegetischer Beziehung schwierigsten v. der ganzen Schrift vgl. den Commentar z. d. St.

[99]) Vgl. über die Bedeutung von שׁוּף Tuch, Genesis, S. 98 f. und unten den Comm. zu 2, 4.

[100]) Ephraemi opp. tom. II, Romae 1740, p. 255—268.

[101]) Vgl. was gegen die von Asseman (bibl. orient. I, p. 71) und von Spohn, Wahl, Eichhorn in den sogleich anzuführenden Schriften ausgesprochene Ansicht Credner (de prophetarum minorum versionis syriacae . . . indole, p. 15 sqq.) und Lengerke (commentatio critica de Ephraemo Syro s. s. interprete, p. 22) bemerken. Ueber Ephräm's kritische und exegetische Bedeutung überhaupt vgl. aufserdem Spohn, de ratione textus biblici in Ephraemi Syri commentariis obvii eiusque usu critico, Lips. 1786; Wahl, Vergleichung der syrischen kirchlichen Uebersetzung des Propheten Amos . . . . mit Ephräm des Syrers syrischem Texte, im Magazin für alte, besonders morgenländische und biblische Literatur, II,

klärung des Urtextes keine directe Hülfe von ihm zu erwarten, so bedeutend er für die Kritik der Peschito, von welcher die von ihm zu Grunde gelegte Version häufig abweicht, und der LXX ist, mit welchen er oft, gegen die Peschito, übereinstimmt. Uebrigens sind diese Bezugnahmen auf die LXX, und noch mehr die ausdrücklichen Berufungen auf „den Hebräer" (ܥܒܪܝܐ) und „den Griechen" (ܝܘܢܝܐ), vgl. z. B. die Erklärung zu Am. 6, 1, zu vereinzelt, als dafs man sie als Folge einer durchgängigen Vergleichung des Grundtextes und der LXX mit der Peschito betrachten könnte; vielmehr scheinen sie nur von einer Handschrift der letzteren ausgegangen zu seyn, in welcher, nach Anleitung der Hexapla, an einzelnen Stellen Vergleichungen des syrischen Textes mit dem hebräischen und griechischen vorgenommen waren.[102]) Als vielgewanderter Orientale innerhalb des geographischen Gesichtskreises des Propheten bekannt, giebt jedoch Ephräm von geographischen Eigennamen meist richtige Deutungen (vgl. seine Erklärung zu Am. 1, 1. 5. 12; 2, 3; auch 6, 2 hat er ܚܠܢܐ, statt des ܟܠܢܐ, der Lesart unseres Textes der Peschito, welche übrigens nur Folge eines Schreibfehlers zu seyn scheint), bringt auch sonst zuweilen gute Entwicklungen des Sinnes und Zusammenhanges und richtige Sacherklärungen, häufiger aber wird er durch das Bestreben, die Erfüllung der prophetischen Verkündigungen nachzuweisen, zu Umdeutungen genöthigt. Diese Erfüllung findet er meist innerhalb der politischen Schicksale des israelitischen Volkes, in dem assyrischen und chaldäischen Exil, dem Bündnisse Israels mit Rezin von Syrien, der Wiederherstellung des Staates durch Serubabel, öfter aber auch in Thatsachen des

---

S. 78—99, und Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Regim. 1831.

[102]) Dafs diese Vergleichung auch auf andere griechische Uebersetzungen sich bezog, scheint aus der Berufung auf ܚܕ ܝܘܢܝܐ, »einen gewissen Griechen«, in der Erklärung zu Amos 6, 1 hervorzugehen, vgl. Credner, a. a. O. S. 51 f.

christlichen Erlösungswerkes, namentlich im 9. Capitel, wo selbst der Ausdruck : ܪܡܬܐ ܢܬܒܣܡܢ, „die Höhen werden mit Freude erfüllt“, auf die Lobgesänge bezogen werden, welche aus den auf den Bergen erbauten Klöstern und aus den Höhlen der Anachoreten erschallen.

Bei weitem das Bedeutendste für die Erklärung des Amos mufste unter den Kirchenvätern, von welchen wir Commentare über diesen Propheten übrig haben, schon deswegen Hieronymus († 420) leisten, weil er allein von ihnen die Sprache des Grundtextes, wenn nicht mit voller etymologischer und grammatischer Gründlichkeit, doch so verstand, wie er sie aus der meist richtigen exegetischen Tradition seiner jüdischen Lehrer unmittelbar durch Uebung lernen konnte; und da er uns mittheilt, wie die jüdischen Gelehrten seiner Zeit den damals noch unpunctirten Text verstanden, da er mit ihrer Auslegung die Uebersetzung der LXX und der übrigen hexaplarischen Uebersetzer, wenn sie abweichend ist, auf's Genaueste vergleicht, da er endlich in Folge seines langjährigen Aufenthaltes in Bethlehem (386—420) auf dem Boden, auf welchem die alttestamentlichen Schriften entstanden, vollständig heimisch war — Thekoa, den Aufenthaltsort des Amos, sah er von seinem Wohnorte aus täglich vor Augen, vgl. seinen Comm. zu Jer. c. 6 — : so sind seine Erklärungen, in Bezug auf die Kritik des Grundtextes und der LXX und in Bezug auf das sachliche Verständnifs, wie für das ganze alte Testament, so insbesondere für den Propheten Amos eines der brauchbarsten exegetischen Hülfsmittel.[103]) Seinen Commentar über den Amos[104]) hat Hieronymus, sammt dem über Hosea und Joel, unter seinen Erklärungen über die Propheten zuletzt, nämlich erst im Greisenalter, unter dem sechsten Consulate des Arkadius und

---

[103]) Vgl. über ihn : R. Simon, hist. crit. du V. T., l. III, c. 8; Rosenmüller, hist. interpretationis, t. III, p. 329—398.

[104]) Bei Vallarsi, VI, 1, p. 219—358.

Anitius Probus, also 406 n. Chr. verfafst.[105]) Er giebt darin zuerst von einem einzelnen, oder mehreren zusammenhängenden vv. seine oben besprochene wörtliche Uebersetzung des Grundtextes, dann die lateinische Uebersetzung der LXX, erörtert dann, nach Anleitung jener Uebersetzung, den buchstäblichen und historischen Sinn und reiht endlich, auf dem Grunde der Uebersetzung der LXX, allegorische Deutungen an, deren er sich namentlich zur Polemik gegen die Ketzer bedient. Durch jene trocknen Auseinandersetzungen des buchstäblichen Sinnes hat er sich die Ungunst katholischer Theologen zugezogen[106]), dagegen sind diese Allegorieen und mehr noch seine sonstige dogmatische Befangenheit Veranlassung gewesen, dafs er bei den Protestanten in Mifscredit kam[107]), und sein grofses exegetisches Verdienst oft nicht gehörig anerkannt wurde. Freilich fehlte dem Hieronymus viel zur Erfüllung der Forderungen, welche wir jetzt an einen Exegeten stellen, auch war er nicht im Stande, eine biblische Schrift als ein wohlgeordnetes Ganze aufzufassen und in einem zusammenhängenden Commentare zu erläutern, um so weniger, da er seine Commentare nicht selbst ausarbeitete, sondern zu dictiren pflegte[108]); aber er hat das Verdienst, ganz im Gegensatze gegen den Geschmack seiner Zeit, mit einer damals unerhörten Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit um den historischen Sinn der alttestamentlichen Schrift-

---

[105]) S. die Vorrede zum 2. und 3. Buch seines Commentars über Amos, p. 263 u. 310.

[106]) R. Simon, a. a. O. S. 394 ff.

[107]) Vgl. namentlich Luther, bei Walch t. XXII, S. 2070 ff. : »Ich weifs keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymo, da ich ihn doch vor der Zeit überaus lieb gehabt und gerne gelesen. Denn er schreibet nur von Fasten, Speise, Jungfrauschafft u. s. w.«

[108]) In der Vorrede zum 3. Buche des Commentars über Amos (p. 310) bemerkt er dies und giebt zugleich den Grundsatz seiner exegetischen Methode an : ». . . ut saepe testatus sum, laborem propria scribendi manu ferre non valeo, et in explanatione sanctarum scripturarum non verba composita, et oratoriis floribus adornata, sed eruditio et simplicitas quaeritur veritatis.«

steller sich bemüht zu haben, und nur ungern gab er der aus Unwissenheit hervorgegangenen einseitigen Neigung seiner Zeitgenossen zu allegorischen Deuteleien nach. In dieser Beziehung sagt er im Commentar zu Jes. c. 30 : „Poteram juxta Hebraicum quid mihi videretur currens legentibus indicare : sed quid faciam quorundam studiis, qui nisi LXX interpretum editionem disseruero, imperfectum opus me habiturum esse denunciant?“ und auf die herrschende Abneigung gegen gründliche Untersuchung des Urtextes spielt er an, wenn er nach einer weitläufigen Erörterung der schwierigen Stelle Am. 4, 13, gleichsam sich entschuldigend, sagt : „De varietate interpretationis diximus, quae molesta erit negligentibus, studiosis grata.“ Selbst die an die LXX sich anschliefsenden Allegorieen aber macht er oft dadurch nützlich, dafs er sie wieder auf etymologische Deutung der hebräischen Wörter gründet.

Die übrigen patristischen Commentatoren sind zwar für die Kritik der LXX und die Kenntnifs der Hexapla wichtig, für die Erklärung des Grundtextes aber läfst sich von ihnen, da sie die Sprache desselben nicht verstanden, nichts Bedeutendes erwarten. Theodor von Mopsuestia († 429) beruft sich in seinem Commentar über Amos [109]) nicht einmal auf die getreueren hexaplarischen Uebersetzungen, sondern erklärt unbefangen den fehlerhaften Text der LXX. [110]) Er sowohl, wie sein Landsmann Theodoret von Kyros († 457) [111]), hatte zwar den Muth, dem Zeitgeschmacke zum

---

[109]) Bei Wegnern, Theodori Antiocheni quae supersunt, I, p. 168—256. Vgl. über Theodor's Auslegungsweise : O. F. Fritzsche, de Theodori Mops. vita et ss. p. 57 sqq.

[110]) Dafs auch Theodoret kein Hebräisch verstand, geht z. B. aus seiner Bemerkung zu Jes. 8, 21 hervor, worin er das Hebräische בְּאֱלֹהָיו durch *βελοσῦ* ausdrückt und für den Eigennamen eines Götzen hält, vgl. Rosenmüller, a. a. O. IV, S. 39 f.; Cyrill's Unkunde im Hebräischen ergiebt sich aus dem Commentar zu 5, 5, wo er das *φρέαρ τοῦ ὅρκου* der LXX für Gerar hält. Hätte er Hebräisch verstanden, so hätte er wissen müssen, dafs die griechischen Worte nur die Uebersetzung von בְּאֵר שָׁבַע sind.

[111]) Vgl. Theodoreti opp. ed. Schulze, II, p. 1408—1448.

Trotz, auf allegorische Auslegung sich nicht einzulassen [112]) auch geben sie oft richtige Erläuterungen des Sinnes und Zusammenhanges und auch sachlicher Verhältnisse, und Theodoret zieht öfter Aquila, Symmachus und Theodotion zu Rathe (zu 1, 3; 3, 15; 4, 3. 6; 7, 14); aber das Bestreben, in der assyrischen und babylonischen Invasion und Gefangenschaft die Erfüllung der Weissagungen des Propheten geschichtlich nachzuweisen, läfst sie zu ruhiger Erörterung des Wortsinnes selten kommen und verleitet sie namentlich oft, die Bilder gewaltsam auf bestimmte historische Verhältnisse zu deuten. Cyrill von Alexandrien dagegen († 444) [113]) theilte die Neigung seiner Zeit für allegorische Interpretation, und dadurch hat er sich die Ungunst mancher neueren Theologen in solchem Grade zugezogen, dafs auch das Gute seiner Commentare oft nicht anerkannt wird. [114]) Die hexaplarischen Uebersetzungen hat er mit vieler Sorgfalt verglichen (zu 1, 1. 2. 5. 6; 3, 9; 4, 7; 6, 2; 9, 3. 7) [115]), und wenn er dann auch, gemäfs seinem zu Amos 1, 6 ausgesprochenen und durch die damaligen Umstände allerdings aufgedrungenen Grundsatze: ἐψόμεθα γὰρ ἀναγκαίως ἡμεῖς καὶ τῇ τῶν ἑβδομήκοντα γραφῇ, neben der richtigeren Uebersetzung die fehlerhafte der LXX giebt, erklärt und an sie seine vorzugsweise gegen die Ketzer gerichteten allegorischen Deutungen anschliefst, so ist er doch stets zuerst

---

[112]) Nur bei der Erklärung von Am. 1, 11 waren beide durch Apostelgesch. 15, 16 genöthigt, die Beziehung auf Christum aufzugeben, was jedoch von Theodor so geschieht, dafs er die von Theodoret bestrittene historische Beziehung auf Serubabel sich daneben noch offen hält.

[113]) Vgl. Cyrilli opp. ed. Aubert, III, p. 246—353.

[114]) Z. B. von Rosenmüller, a. a. O. IV, p. 143.

[115]) Cyrill beruft sich an diesen Stellen auf τῶν Ἑβραίων ἡ ἔκδοσις, oder schlechtweg auf οἱ Ἑβραῖοι, und versteht darunter, nach der Uebereinstimmung der zu 1, 5 von ihm angeführten Lesart Κύρηνη mit der Uebersetzung des Aquila offenbar diese letztere. Aufserdem werden auch (zu 1, 5) οἱ λοιποὶ angeführt. Uebrigens bietet Cyrill mehrere Uebersetzungen aus der Hexapla, die wenigstens bei Bahrdt sich noch nicht finden, vgl. seinen Commentar zu 1, 2; 3, 9; 6, 2; 9, 3 u. 7.

um Auffindung des historischen Sinnes bemüht, sucht, unter allen patristischen Auslegern am gründlichsten, den Leser in die geschichtliche Umgebung zu versetzen, aus welcher die Aussprüche des Propheten hervorgegangen sind, weist am besten den Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nach und giebt auch über naturgeschichtliche und örtliche Verhältnisse des Orients öfter recht brauchbare Bemerkungen; vgl. z. B. zu 3, 4; 4, 1; 6, 2.

Die grofse Lücke, welche durch die Abneigung der christlichen Theologen gegen eigentlich exegetische Thätigkeit während des Mittelalters in Bezug auf exegetische Leistungen entsteht, wird durch den Eifer jüdischer Gelehrten theilweise ausgefüllt. Unter diesen sind vorzugsweise zu nennen: Salomo Ben Isaak, gewöhnlich Jarchi, von den Juden Raschi († 1105), Salomo Ben Meir Aben Esra, gewöhnlich Aben Esra genannt († 1165), David Kimchi († um 1200), Don Isaak Abarbanel († 1508) und Salomo Ben Melech (im 16. Jahrhundert).[116]) Von ihnen ist Jarchi der eigentliche Repräsentant der orthodoxen exegetischen Tradition der Juden, daher von ihnen vorzugsweise פַּרְשַׁנְדָּתָא, d. i. מְפָרֵשׁ הַדָּת, „Gesetzeserklärer", genannt, Aben Esra tritt oft, freimüthig und scharfsinnig, der über den Wortsinn hinausschweifenden Tradition entgegen und sucht vor allem diesen in gedrängter Sprache zu erörtern, D. Kimchi verschmäht zwar die Ueberlieferung nicht, ist aber daneben um Aufklärung grammatischer Schwierigkeiten vorzugsweise bemüht, mit deren Lösung Ben Melech ausschliefslich sich beschäftigt. Abarbanel's weitläufiger Commentar ist dadurch

---

[116]) Die Commentare von Jarchi und D. Kimchi finden sich in Buxtorf's rabbinischer Bibel zu beiden Seiten des Textes des Propheten, der von Aben Esra ebendaselbst hinter den kleinen Propheten. Abarbanel's Commentar habe ich in der Amsterdamer Ausgabe von 1641, kl. Fol., Ben Melech's Michlal Jophi in der von Abendana besorgten und mit Zusätzen des Herausgebers vermehrten Ausgabe, Amsterdam 1685, benutzt.

brauchbar, dafs er, auf dem von seinen Vorgängern gelegten Grunde fortschreitend, neben guten eigenen Bemerkungen zugleich eine Uebersicht der früheren jüdischen Auslegungen giebt, wird aber auch oft durch haarspaltende Untersuchungen über müssige Bedenken lästig. Alle diese Commentare gewähren den Nutzen, welchen bei einem Ausleger eine auf lebendiger Uebung beruhende tüchtige Kenntnifs der Grundsprache und ein durch unausgesetzte Beschäftigung damit gewonnenes stetes Gegenwärtighaben des ganzen alten Testamentes bieten mufs; wo daher zur Aufklärung einzelner sprachlichen Schwierigkeiten der Sprachgebrauch und die Beiziehung alttestamentlicher Parallelstellen beitragen kann, sind sie oft sehr brauchbar. Dagegen sind auch alle diese jüdischen Ausleger, mehr oder weniger gebannt in die engen Schranken des späteren jüdischen Religionssystems, unfähig den Propheten im Ganzen frisch und lebendig im Verhältnifs zu seiner Zeit aufzufassen, und wie ihr religiöser Standpunkt, der eine nur vorbereitende Stufe der religiösen Entwicklung als eine ewig geltende hartnäckig festhält, eine richtige Anschauung der Weltgeschichte ihnen überhaupt unmöglich macht, so vermögen sie auch nicht die prophetischen Gedanken in ihrer wahren Bedeutung zu begreifen, sondern übersehen das innere Wesen, indem sie an einzelnen Aeufserlichkeiten haften; und so wird man Luther's[117]) Urtheil über sie unterschreiben müssen: „Wo man den Verstand des Handels nicht hat, da ist auch die Erkenntnifs der Worte vergeblich. Aber darum thue ich euch diesen Bericht mit so vielen Worten, auf dafs ihr wissen möget, wenn ihr einmal die Rabbinen lesen werdet, was ihr für Meister vor euch habt: die Worte verstehen sie wohl, vom Handel aber wissen sie nichts, darum können sie auch nichts rechtschaffenes lehren."

---

[117]) I, S. 1507, in der Walch'schen Ausgabe.

Während man von der katholischen Schrifterklärung, als deren Repräsentanten Cornelius a Lapide († 1637) und Calmet († 1757) genannt werden können, infolge ihrer Abhängigkeit von der Vulgata auf der einen und der Dogmatik auf der andern Seite, nichts erwarten darf, als Compilation früherer orthodoxen Auslegungen und historischer Notizen und moralische und dogmatische Folgerungen, hat Luther das Verdienst, dafs er, auf Nicolaus von Lyra gestützt, auf den Grundtext zurückging und auf Erörterung des buchstäblichen Sinnes drang; und seine frische Auffassung macht seinen kurzen Commentar über Amos fortwährend anregend und brauchbar.[118]) Auch Calvin[119]) berücksichtigt den Grundtext, und sein Scharfsinn, verbunden mit höchst präciser Darstellung, scheidet mit Sicherheit verkehrte Auffassungen aus und führt oft auf das Richtige. Mehr übrigens, als Anfänger einer besseren Erklärungsweise, konnten beide Männer nicht seyn, weil ihnen gründlichere Kenntnifs des Grundtextes abging und die Zeitumstände zu oft sie nöthigten, von der Sache abzugehen und in moralische und dogmatische Excurse sich zu verlieren. Durch diesen letzteren Mifsstand, verbunden mit einem vom dogmatischen System entlehnten und der Exegese durchaus nicht angemessenen starren Formalismus im Vortrage, sind, bei vielem Guten, die Commentare der Luther'schen Theologen noch lange Zeit entstellt, so der des gründlich gelehrten Tarnow († 1629)[120]), der von Calov († 1686)[121]), von Burk († 1753)[122]), dagegen hat J. H. Michaelis († 1738)

---

[118]) Bei Walch, VI, S. 2434—2567.

[119]) J. Calvini, praelectiones in duodecim prophetas (quos vocant) minores, nach der Nachschrift von J. Budaeus und C. Jonvillaeus mit Calvin's Vorwort erschienen zu Genf 1559, Fol.; Amos ist von p. 222—314 erklärt.

[120]) J. Tarnovii in proph. Amos commentarius, Rostochi 1652, 4.

[121]) Calovii biblia V. T. illustrata, II, p. 794—813.

[122]) Ph. D. Burkii gnomon in duodecim prophetas minores, Heilbr. 1753, p. 135—238.

seine durch Vergleichung der alten Uebersetzung, Berücksichtigung der Rabbinen und fleifsige Anführung der Parallelstellen ausgezeichnet brauchbaren Noten zu seiner Ausgabe des A. T. (Halle 1720) frei davon erhalten.

Weit mehr leistete für die Erklärung unseres Propheten die viel freier sich entwickelnde exegetische Thätigkeit in der reformirten Kirche der Schweiz und namentlich Frankreichs und der Niederlande. Münster († 1552) und der Katholik Vatablus[123]) († 1547, sein ursprünglicher Name ist, nach R. Simon, Vatblé) vermittelten die nähere Bekanntschaft des theologischen Publicums mit den rabbinischen Erklärungen. Am meisten aber hat in dieser Beziehung J. Mercerus (Mercier, † 1570), der nachher zur reformirten Kirche übergegangene Nachfolger Vatblé's in der Professur der hebräischen Sprache in Paris, geleistet, und da er aufserdem die alten Uebersetzungen benutzt und streng an den historischen Sinn sich hält, so ist sein Commentar noch immer einer der brauchbarsten[124]). Noch von höherem Werthe, durch durchgängigeren Gebrauch der alten Uebersetzungen und Kenntnifs der Kirchenväter, welche auch die Vergleichung der übrigen Uebersetzungen der Hexapla möglich machte, sind die Erläuterungen von Drusius

---

[123]) Die Erklärungen über Amos von Münster, Vatablus, Castalio, Clarius, Drusius, Liveleus und Grotius finden sich in den criticis sacris, III, p. 985—1116; Castalio und Clarius verdienen hier keine weitere Berücksichtigung, da jener nur ganz wenige vereinzelte Bemerkungen giebt, dieser nur Münster ausschreibt. Vatblé's Bemerkungen sind nicht von ihm selbst, sondern nach Angaben seiner Zuhörer von R. Stephan zusammengestellt, vgl. R. Simon, p. 442 f.

[124]) Jo. Merceri commentarii locupletissimi in vates quinque priores inter eos, qui minores vocantur, ed. Bürcklin, Gissae 1695, 4, p. 244—424. Bei den übrigen Propheten läfst Mercier auf die Uebersetzung des Grundtextes jeden Capitels geradezu die vollständige Uebersetzung der dazu gehörigen Auslegungen Jarchi's, Aben Esra's und D. Kimchi's und darauf seine Erklärung folgen. Bei Amos hat er die rabbinischen Commentare in seinen eignen, der hier besonders ausführlich ist, verarbeitet.

(† 1616). L. de Dieu († 1642)[125]) zeichnet sich in seinen wenigen Bemerkungen zu Amos durch Kenntnifs der verwandten Dialecte und grammatische Genauigkeit aus; Grotius (†1645) Commentar hat weniger für die Gegenwart bleibenden Werth, als für die frühere Zeit das Verdienst der Anregung, indem er zuerst es wagte, vom freieren Standpunkte des classischen Philologen aus und vorzugsweise mit Hülfe classischer Gelehrsamkeit das alte Testament zu behandeln, eine Auslegungsweise, welche Livelaus († 1605), nicht eben sehr glücklich, mit der auf die Rabbinen gestützten zu combiniren suchte. Alle seine Vorgänger aber übertrifft Jo. Marck (†1731), welcher bei gründlicher Sprach- und Sachkenntnifs und sehr unbefangenem Bemühen um Auffindung des wahren Sinnes des Propheten, durch die sorgfältigste Benutzung des alten Testamentes selbst, der alten Uebersetzungen, der patristischen, rabbinischen und neueren Commentare, das Gründlichste und Erschöpfendste geliefert hat, was bis jetzt über Amos vorliegt.[126]) Wenn nun nach solchen Vorarbeiten endlich ein Commentar erschien, welcher sich ausschliefslich mit Amos beschäftigt, so war man wohl berechtigt mehr zu erwarten, als Harenberg[127]) leistete, welchem es sich in seinem weitläufigen Werke weniger um das Verständnifs des eigentlichen Sinnes und Zusammenhanges der Aussprüche des Propheten, als um Gelegenheiten handelt, seine Gelehrsamkeit in Bezug auf Geographie, Mythologie, Etymologie u. s. w. anzubringen, und der zwar nach allen diesen Seiten hin einzelne gute Bemerkungen macht,

---

[125]) Animadversiones in V. T. libros omnes, Lugd. Bat. 1698, 4, p. 673—682.

[126]) Jo. Marckii comment. in duodecim prophetas minores, Tubingae 1734, Fol., p. 311—426; sein Commentar über Amos erschien, nebst dem über Joel, Obadja und Jona, zuerst zu Amsterdam 1698.

[127]) Jo. Chr. Harenbergi Amos propheta expositus etc. Lugd. Bat. 1763, 4, XXVIII und 579 S. — Der von Justi S. 14 citirten älteren besonderen Commentare von Brenz, Selnecker, Schadäus, Jo. Gerhard u. a. konnte ich nicht habhaft werden.

oft aber auch die Sucht, Neues zu sagen, zu sehr walten läfst und jedenfalls die Schrift des Amos als ein Ganzes nicht erklärt.

Die mit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts sich geltend machende kritische Richtung äufserte auch auf die Commentare über Amos ihren Einflufs. Hatte man früher die Schrift des Propheten, als eine göttliche Schrift und heilige Quelle des Glaubens, vielleicht mit zu grofser Aengstlichkeit und Umständlichkeit ausgelegt, so betrachtet man sie jetzt als eine menschliche; und da die erst beginnende kritische Forschung sich noch nicht im Besitze der geschichtlichen Kenntnisse befand, welche nöthig gewesen wären, um den Propheten aus den menschlichen Verhältnissen seiner Zeit heraus zu verstehen, so wurde er vom subjectiven Standpunkte des Auslegers aus nach den äufseren Verhältnissen und inneren Stimmungen der Gegenwart beurtheilt. Von dieser Einseitigkeit hat sich Dahl[128]) im Ganzen noch frei erhalten, welcher in der Einleitung den Leser in die geschichtlichen Verhältnisse des Propheten lebendig zu versetzen sucht, dann eine kurze Geschichte der Auslegung giebt und durch besonnene Benutzung der kritischen Hülfsmittel und Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen in seiner Erklärung seine beiden Nachfolger in der gesonderten Erklärung des Amos weit übertrifft und überhaupt mit das Tüchtigste geliefert hat, was die neuere Zeit über Amos bietet. Bei Justi[129]) dagegen tritt jener exegetische Subjectivismus ganz entschieden hervor, und besonders ist das poetische Vorwort, „Amos, eine Fantasie", für diesen Standpunkt characteristisch: Amos wird ganz wie ein moderner Poët und Improvisator betrachtet, und eine schiefe Uebersetzung

---

[128]) J. C. W. Dahl, Amos, neu übersetzt und erläutert, Göttingen 1795; vgl. auch seine „observationes philologicae atque criticae ad quaedam prophetarum minorum loca", 1798.

[129]) K. W. Justi, Amos neu übersetzt und erläutert, Leipzig 1799; 1820 erschien, bei Gelegenheit des Erscheinens des Commentars über Nahum, ein neuer Titel dazu.

der richtigen, weil diese sich nicht „in's jambische Sylbenmaas fügen“ will, ohne allen Anstand vorgezogen (S. 78). Diese Schwächen schliefsen übrigens nicht aus, dafs der Commentar aus dem alten Testament, aus Classikern und neuern Reisebeschreibern, zur Erklärung der Sachverhältnisse, wie in Bezug auf die Eigenthümlichkeit des prophetischen Vortrages, zahlreiche passende Parallelen und auch sonst manches Brauchbare bietet. Vater[130]) hat eigentlich keinen Commentar, sondern nur einzelne, gröfstentheils kritische und lexikalische Anmerkungen zu der dem hebräischen Texte beigedruckten Uebersetzung der LXX und seiner eigenen deutschen Uebersetzung geliefert. Dankenswerthe Beiträge zur Erklärung des Amos hat in Bezug auf Sacherklärung J. D. Michaelis[131]), in Bezug auf Kritik und Worterklärung G. L. Bauer[132]) und Dathe[133]) und in beiderlei Beziehung Rosenmüller[134]) geliefert, welcher mit seiner verständigen Compilation aus früheren Auslegungen, ohne um das eigenthümliche Wesen des Propheten und den Zusammenhang seiner Schrift sich besonders zu bemühen, viele gute eigene Erklärungen verbunden hat. Ein besonderer Commentar über Amos ist seit dem Vater'schen nicht erschienen. Ein solcher hätte, nach den Forderungen der Gegenwart, die starre Objectivität der orthodoxen Auslegung, welcher die biblischen Schriften nur unmittelbares Gotteswort sind, und die leere Subjectivität jener neueren Auslegungen, welche die alten Propheten nach den alltäglichen Erfahrungen der Gegenwart messen, gleichmäfsig zu vermeiden, er hätte den Leser durch sorgfältige Darlegung der historischen Beziehungen in der geschichtlichen Umgebung

---

[130]) J. S. Vater, Amos übersetzt und erläutert mit Beifügung des hebr. Textes und des griechischen der LXX u. s. w. Halle 1810.

[131]) Deutsche Uebers. des A. T. XI, S. 73—97 der Anmerkungen.

[132]) G. L. Bauer, die kl. Propheten übersetzt und mit Commentarien erläutert, Leipzig 1786, I, S. 125—173.

[133]) Proph. min., Halae 1790, p. 48—71.

[134]) Scholia in V. T., VII, 2, p. 1—271.

des Propheten heimisch zu machen, mit umfassender und nüchterner Benutzung der kritischen und hermeneutischen Hülfsmittel um die richtige Auslegung des Wortsinnes sich zu bemühen, zugleich aber auch die Stellung des Amos innerhalb des Prophetismus, Israelitismus und der religiösen Entwicklung überhaupt nachzuweisen; denn wie die weltgeschichtliche Mission und darum die wahre Bedeutung des Israelitismus überhaupt und des Prophetismus insbesondere in der Förderung der religiösen Entwicklung der Menschheit bestand, so ist der einzelne Prophet erst dann wahrhaft erklärt, wenn gezeigt ist, was er seinerseits zur Lösung jener Aufgabe gewirkt hat. Zur Erfüllung dieser Anforderungen hat in neuester Zeit Hitzig [135]) namentlich durch lebendige Auffassung der geschichtlichen Beziehungen, wie durch scharfe und geistreiche kritische und etymologische Bemerkungen beigetragen, Maurer [136]) durch grammatische Genauigkeit und klare Darlegung des Wortsinnes, wobei er übrigens das kritische Element vernachlässigt und die Erklärung schwieriger Stellen, wie mir dünkt, manchmal sich zu leicht gemacht hat, endlich Ewald [137]) durch anschauliche Darstellung des Propheten in seinem ganzen grofsartigen Wesen und Wirken und durch klare Darlegung des gesammten Organismus seiner Schrift. Weit weniger bedeutend, wiewohl durch die Bemerkungen über geographische und natürliche Verhältnisse des Orients brauchbar, ist der Commentar von Theiner [138]); Hesselberg [139]) dagegen hätte, wenn er von den gegenwärtigen Anforderungen der Wissenschaft eine klare Vorstellung gehabt hätte, seine, sonst gut gemeinte, Auslegung der zwölf kleinen Propheten nicht veröffentlichen können.

---

[135]) Hitzig, die zwölf kleinen Propheten erklärt, Leipzig 1838 (erste Lieferung des exegetischen Handbuchs), S. 29—73.

[136]) Comment. gramm. hist. crit. in proph. min. Lips. 1840, p. 134—185.

[137]) H. Ewald, die Propheten d. A. Bundes, I, Stuttg. 1840, S. 84—117.

[138]) J. A. Theiner, die zwölf kleinern Propheten. Leipz. 1828, S. 85—145.

[139]) H. Hesselberg, die zwölf kl. Prophet. ausgelegt, Königsb. 1838.

Uebersetzung.

I, 1. Worte des Amos, welcher war unter den Schaafzüchtern von Thekoa, welche er schaute über Israel in den Tagen Usia's, Königs von Juda und in den Tagen Jerobeam's, Sohnes des Joas, Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben; und er sprach:

I.

2. Jehova von Zion her brüllet und von Jerusalem her läfst er schallen seine Stimme; und es trauern die Anger der Hirten, und es verdorrt das Haupt des Carmel.

3. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Damask's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie zermalmt mit Dreschschlitten von Eisen Gilead; 4. und ich sende Feuer in das Haus Hasael's, und es frifst die Paläste Benhadad's, 5. und ich zerbreche den Riegel von Damask, und ich vertilge den Bewohner aus dem Thal der Sünde und den, der da hält das Scepter aus dem Hause Eden, und sie wandern aus, das Volk von Aram nach Kir« — spricht Jehova.

6. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Gasa's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie gefangen führten Gefangenschaft vollzählige, um sie einzuliefern an Edom; 7. und ich sende Feuer in die Mauern von Gasa, und es

frifst seine Paläste, 8. und ich vertilge den Bewohner aus Asdod und den, der da hält das Scepter aus Askalon, und ich lasse wiederkehren meine Hand über Ekron, dafs sie untergehen, der Rest der Philister" — spricht der Herr Jehova.

9. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen von Zor und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie eingeliefert Gefangenschaft vollzählige an Edom, und nicht gedachten sie des Bruderbundes; 10. und ich sende Feuer in die Mauer von Zor, und es frifst seine Paläste."

11. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Edom's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs es verfolgt mit dem Schwert seinen Bruder und austilgt sein Mitleid, und dafs zerfleischt auf ewig sein Zorn, und seine Wuth, es bewahrt sie beständig; 12. und ich sende Feuer nach Theman und es frifst die Paläste Bazra's."

13. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen der Söhne Ammon's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie aufgeschlitzt die Schwangern Gileads, um zu erweitern ihre Gränzen; 14. und ich entzünde Feuer in der Mauer Rabba's, und es frifst seine Paläste, im Hurrah am Tage der Schlacht, im Sturm am Tage der Windsbraut, 15. und es wandert ihr König in Gefangenschaft, er und seine Grofsen zumal" — spricht Jehova.

II, 1. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Moab's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie verbrannt die Glieder des Königs von Edom zu Kalk; 2. und ich sende Feuer nach Moab, und es frifst die Paläste Kirioth's, und es stirbt im Getümmel Moab, beim Hurrah, beim Klang der Drommete, 3. und ich vertilge den Richter aus seiner Mitte und alle Grofsen Moab's würg' ich mit ihm" — spricht Jehova.

4. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Juda's und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie verschmähen das Gesetz Jehova's, und seine Satzungen bewahren sie nicht, und es verführen sie ihre Lügengötzen, welchen ihre Väter nachgingen; 5. und ich sende Feuer nach Juda, und es frifst die Paläste Jerusalem's."

6. So spricht Jehova: „Ob dreier Vergehen Israel's

und ob vier — nicht wend' ich es, darob, dafs sie verkaufen um Silber den Gerechten und den Armen um ein Paar Schuhe — 7. sie, die da schnauben nach dem Staub der Erde auf dem Haupt der Niedrigen, und den Weg der Demüthigen verkehren sie, und der Mann und sein Vater gehen zur Dirne, um zu schänden den Namen meiner Heiligkeit; 8. und über abgepfändete Kleider strecken sie sich hin neben jedem Altar und den Wein der Straffälligen trinken sie im Haus ihres Gottes. 9. Und doch hab' ich vertilgt den Amoriter vor ihrem Angesichte, dessen Höhe wie der Cedern Höhe war, und stark war er, wie die Eichen; und ich habe vertilgt seine Frucht nach oben und seine Wurzel nach unten; 10. und doch hab' ich herausgeführt euch aus dem Lande Mizraim, und hab' euch geleitet in der Wüste vierzig Jahr, damit ihr gewännet das Land des Amoriters; 11. und hab' erweckt von euren Söhnen zu Propheten und von euren Jünglingen zu Geweihten — ist's etwa nicht so, Kinder Israel? spricht Jehova. 12. Aber ihr tränktet die Geweihten mit Wein und den Propheten gebotet ihr, sprechend: „„Nicht prophezeiet!““ 13. Siehe, ich fühle mich gedrückt unter euch, wie der Wagen gedrückt ist, der voll ist in sich von Garben; 14. und es vergeht die Flucht dem Schnellen, und der Starke wird nicht festigen seine Kraft, und der Held wird nicht retten seine Seele, 15. und der führt den Bogen wird nicht bestehen, und der leicht ist auf seinen Füfsen wird nicht retten, und der reitet zu Rofs wird nicht retten seine Seele, 16. und der fest ist von Herz unter den Helden — nackt wird er fliehen an diesem Tage“ — spricht Jehova.

II.

III, 1. „Hört dieses Wort, das Jehova redet über euch, Kinder Israels, über das ganze Geschlecht, das ich herausgeführt aus dem Lande Mizraim, sprechend: 2. Nur euch kenn' ich von allen Geschlechtern der Erde — darum ahnd' ich an euch all' eure Verbrechen.“ 3. Gehen wohl zwei zusammen, aufser, wenn sie übereingekommen? 4. Brüllt wohl der Löwe in dem Walde, und Beute wär' ihm nicht? Läfst wohl schallen der

Leu seine Stimme aus seiner Wohnung, aufser, wenn er gefangen? 5. Fällt wohl das Vöglein auf die Falle an der Erde, und eine Schlinge wäre nicht für es da? Springt wohl auf die Falle von dem Boden, und sie hätte nicht gewifs gefangen? 6. Ob wohl gestofsen wird in die Drommete in der Stadt, und das Volk nicht erbebt, ob wohl geschieht Böses in der Stadt und Jehova es nicht wirkt? 7. Denn nicht thut der Herr Jehova etwas, er deckte denn auf seinen Rathschlufs seinen Knechten, den Propheten. 8. Der Löwe brüllt: wer sollte sich nicht fürchten; der Herr Jehova redet: wer sollte nicht prophezeien? 9. „Lafst hören auf den Palästen zu Asdod, und auf den Palästen im Lande Mizraim und sprecht: „„Versammelt euch auf die Berge von Schomron, und sehet das grofse Getümmel in seiner Mitte und die Bedrückungen in seinem Innern!““ 10. Und nicht wissen sie, zu thun das Rechte, spricht Jehova, sie, die da häufen Gewaltthat und Verderben in ihren Palästen!“ 11. Darum — so spricht der Herr Jehova: „Drang — und zwar rings um das Land!“ und er lässet herabsteigen von dir deine Kraft, und es werden geplündert deine Paläste. 12. So spricht Jehova: „Wie rettet der Hirte aus dem Rachen des Löwen ein Paar Beinchen, oder ein Läppchen vom Ohr, so retten sich die Kinder Israel, die da sitzen in Schomron in der Ecke des Betts und auf dem Damast des Lagers. 13. Höret und bezeuget im Hause Jakob's, spricht der Herr Jehova, der Gott der Heerschaaren, 14. ja, am Tage, da ich ahnde die Sünden Israel's an ihm, da ahnd' ich an den Altären Bethel's und haue ab die Hörner des Altars, dafs sie fallen zur Erde, 15. und ich schmettre das Winterhaus auf das Sommerhaus, und untergehen die Häuser von Elfenbein, und vernichtet werden viele Häuser“ — spricht Jehova.

IV, 1. Hört dies Wort, Kühe von Basan, die da sind auf dem Berge von Schomron, die da bedrücken die Niedrigen und drängen die Armen, die da sprechen zu ihren Herrn: „Bring' her doch und lass' uns trinken!“ 2. Geschworen hat der Herr Jehova bei seiner Heiligkeit: „Siehe, Tage kommen über euch, da man euch fortschleppt mit Haken und eure Nach-

kommenschaft mit Fischerangeln, 3. und durch die Breschen geht ihr hinaus, jede vor sich hin und verwerfet den Hadad Rimmon, spricht Jehova. 4. Geht hin nach Bethel und sündiget, nach Gilgal — häufet eure Sünden, und bringet jeden Morgen eure Opfer, alle drei Tage eure Zehnten! 5. Und räuchert von Gesäuertem Lob, und ruft aus freiwillige Gelübde, lafst hören! Denn so liebt ihr es, Kinder Israel, spricht der Herr Jehova. 6. Und doch hab' ich euch gegeben saubere Zähne in all' euren Städten, und Mangel an Brod in all' euren Oertern; aber nicht kehrtet ihr um zu mir, spricht Jehova. 7. Und doch hab' ich euch verweigert den Regengufs, da noch drei Monate bis zur Erndte; und ich habe regnen lassen auf eine Stadt, und auf eine andere Stadt hab' ich nicht regnen lassen, ein Stück wurde beregnet, und das Stück, auf welches es nicht regnete, verdorrte, 8. und es schweiften zwei, drei Städte zu einer Stadt, um zu trinken Wasser, und sie wurden nicht satt; aber nicht kehrtet ihr um zu mir, spricht Jehova. 9. Ich schlug euch mit Brand und Vergelben, häufig eure Gärten und eure Weinberge, und eure Feigenbäume und eure Oelbäume frafs die Heuschrecke; aber nicht kehrtet ihr um zu mir, spricht Jehova. 10. Ich habe gesandt zu euch Pest nach der Weise Mizraim's, ich habe gewürgt mit dem Schwert eure Jünglinge, noch zu der Erbeutung eurer Rosse, und ich liefs aufsteigen den Gestank eurer Heerlager, und zwar in eure Nasen; aber nicht kehrtet ihr um zu mir, spricht Jehova. 11. Ich hab' um und umgewendet bei euch, wie umwendete Gott Sodom und Gomorra, und ihr waret wie ein Feuerbrand, gerettet aus der Glut; aber nicht kehrtet ihr um zu mir, spricht Jehova. 12. Darum — so werd' ich thun dir, Israel — darum, dafs solches ich dir thun werde, rüste dich, entgegen zu kommen deinem Gott, Israel! 13. Denn siehe, der bildet die Berge und schaffet den Wind und anzeiget den Menschen, was sein Gedank' ist, der macht das Morgenroth zum Dunkel und tritt auf die Höhen der Erde, Jehova, der Gott der Heerschaaren, ist sein Name!"

V, 1. Höret dies Wort, was ich erhebe über euch für ein Trauerlied, Haus Israels! 2. „Gefallen ist sie und nicht steht sie wieder auf, die Jungfrau Israels, hingestreckt ist sie auf ihren Boden, nicht ist der sie erhebe!“ 3. Denn so spricht der Herr Jehova : „Die Stadt, so aussendete tausend, läfst übrig hundert, und die Stadt, so aussendete hundert, läfst übrig zehn dem Hause Israels.“ 4. Ja, so spricht Jehova zum Hause Israels : „Suchet mich, und lebet! 5. und nicht suchet Bethel und nach Gilgal gehet nicht hinein, und nach Bersaba wandert nicht hinüber; denn Gilgal — giltig entgilt es, und Bethel wird zum Bettel! 6. Suchet Jehova und lebet, damit er nicht überfalle, wie Feuer das Haus Josephs, dafs es frifst und nicht ist, der löschet, für Bethel. 7. Die da verkehren zu Wermuth die Gerechtigkeit, und das Recht zur Erde beugen sie! 8. Er, der macht die Plejaden und den Orion und umwandelt zum Morgen das Todesdunkel und den Tag zur Nacht verfinstert, der ruft den Wassern des Meeres, dafs sie ergiefsen sich über die Erde, Jehova ist sein Name, 9. der aufblitzen läfst Verwüstung über den Starken, und Verwüstung kommt über die Feste. 10. Sie hassen im Thore den Strafredner, und den, der Wahrheit spricht, verabscheuen sie. 11. Darum, dieweil ihr niedertretet auf den Niedrigen, und Abgabe an Getreide nehmet von ihm : — Häuser von Quadern habt ihr gebaut, und nicht sollt ihr wohnen in ihnen, Weinberge der Lieblichkeit habt ihr gepflanzt, und nicht sollt ihr trinken ihren Wein! 12. Denn ich weifs, wie viel sind eure Sünden, und wie gewaltig eure Vergehen : Bedränger des Gerechten! Empfänger von Bestechung, und die Armen im Thor beugen sie! 13. Darum wer klug ist, zu dieser Zeit schweigt; denn eine böse Zeit ist das. 14. Suchet Gutes und nicht Böses, damit ihr lebet, und möge dann Jehova, der Gott der Heerschaaren, mit euch sein, wie ihr saget. 15. Hasset Böses und liebet Gutes, und gründet im Thore Recht, vielleicht erbarmt sich Jehova, der Gott der Heerschaaren, des Restes von Joseph. 16. Darum — so spricht Jehova, der Gott der Heerschaaren, der Herr : In allen Strafsen Geseufz' und auf allen Gassen sprechen sie : weh!

weh! Und sie rufen den Landmann zur Trauer und Geseufze zu denen, so kundig der Klage. 17. Und in allen Weinbergen Geseufze, denn ich gehe vorüber durch deine Mitte" spricht Jehova.

18. „Weh' denen, die begehren nach dem Tage Jehova's! Wozu doch euch der Tag Jehova's? Der ist Finsternifs und nicht Licht. 19. Wie fliehet ein Mann vor dem Löwen, und es trifft ihn der Bär, und er geht hinein in das Haus und stützt seine Hand auf die Wand, und es beifst ihn die Schlange? — 20. Ist denn nicht Finsternifs der Tag Jehova's und nicht Licht? und Dunkel und kein Glanz an ihm? 21. Ich hasse, ich verabscheue eure Feierlichkeiten, und nicht mag ich riechen eure Feste! 22. Ja, wenn ihr mir opfert Brandopfer und Speifsopfer — nicht gefällt's mir, und das Dankopfer eurer Mastkälber schau' ich nicht an? 23. Schaff' weg von mir das Getös' deiner Lieder, und den Klang eurer Zither nicht mag ich hören! 24. Sondern es wälze sich daher, wie Wasser, das Recht, und Gerechtigkeit wie ein nichtversiechender Strom. 25. Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? — 26. Und ihr erhobet die Hütten des Milchom und den Chijun, eure Bilder des Sterns, eure Götter, die ihr euch gemacht. — 27. So führ' ich euch denn in Gefangenschaft hinaus über Damask!" spricht Jehova, der Herr der Heerschaaren ist sein Name.

VI, 1. „Weh' den Ruhigen auf Zion und den Sicheren auf dem Berge von Schomron, den Ausgezeichneten unter dem Erstling der Völker, und sie kommen zu ihnen, das Haus Israel. 2. Geht hinüber nach Kalne und geht von dort nach Hamath, der grofsen, und steigt hinab nach Gath der Philister — sind sie wohl besser, denn diese Königreiche, und weiter ihre Gränzen, denn eure Gränzen? 3. Die da Entfernung wünschen dem Tag Jehova's, und nahe bringen dem Sitz des Frevels, 4. die da liegen auf Betten von Elfenbein und sich strecken auf ihren Lagern, und schmaufsen die Lämmer vom Kleinvieh und die Kälber mitten aus dem Mastungsstalle, 5. die da faseln zum Tone der Zither, wie David, meinen sie, so seien ihnen Geräthe

des Liedes, 6. die da trinken in Mischkrügen Wein, und mit dem köstlichsten Oele salben sie sich, und nicht grämen sie sich ob des Schadens Josephs! 7. Darum jetzt ziehn sie gefangen an der Spitze der Gefangenen, nnd es vergeht der Jubel der Schlemmenden. 8. Geschworen hat der Herr Jehova bei seiner Seele, spricht Jehova, der Gott der Heerschaaren, ich verschmähe den Schmuck Jakobs und seine Paläste hass' ich, und ich überliefere die Stadt und was darin ist; 9. und es geschieht, wenn übrig bleiben zehn Männer in einem Hause, so sterben sie. 10. Und es hebt ihn auf sein Freund und sein Bestatter, um hinauszuschaffen seine Gebeine aus dem Hause; und er spricht zu dem, welcher im Winkel des Hauses ist: „„Ist noch einer bei dir?"" Und er spricht: „„Nein!"" Und er spricht: „„Still! denn nicht darf man erwähnen den Namen Jehova's."" 11. Denn siehe, Jehova befiehlt, und er schlägt das grofse Haus in Trümmer und das kleine in Risse. 12. Laufen etwa auf dem Felsen Rosse, oder pflügt man (dort) mit Rindern, dafs ihr umwandelt in Gift das Recht und Frucht der Gerechtigkeit in Wermuth? 13. Die sich freuen an einem Nichts, die da sprechen: „„Haben wir nicht in unserer Kraft uns genommen Hörner?"" 14. Denn siehe, ich erhebe über euch, Haus Israel, spricht Jehova, der Herr der Heerschaaren, ein Volk, und sie drängen euch von Hamath her bis zum Bache der Wüste."

III.

VII, 1. So liefs mich sehen der Herr Jehova: Und siehe, ein Gebilde von Heuschrecken zu Anfange des Aufgehens des Grummets, und siehe das Grummet (ging auf) nach den Schuren des Königs. 2. Und es geschah, da es vollendet hatte zu fressen das Kraut der Erde, so sprach ich: „Herr Jehova, vergieb doch, wie kann bestehen Jacob, denn klein ist er?" 3. Da reuete Jehova solches: „Nicht soll's geschehen," sprach Jehova.

4. So liefs mich sehen der Herr Jehova: Und siehe, er rief auf zum Streit mit dem Feuer, der Herr Jehova; und

es frafs die weite Tiefe, und es frafs den Landstrich. 5. Und ich sprach : „Herr Jehova, lafs nach doch! Wie kann bestehen Jakob, denn klein ist er?“ 6. Da reuete Jehova solches : „Auch dies — nicht soll's geschehen!“ sprach der Herr Jehova.

7. So liefs er mich sehen : Und siehe, der Herr stand auf einer senkrechten Mauer, und in seiner Hand ein Senkblei. 8. Und es sprach der Herr zu mir : „Was siehest du, Amos?“ Und ich sprach : „Ein Senkblei.“ Und es sprach der Herr : „Siehe, ich lege an das Senkblei in der Mitte meines Volkes Israel, nicht will ich fortfahren mehr, ihm vorüberzugehen. 9. Und es werden verwüstet die Opferstätten Isaaks, und die Heiligthümer Israels werden verheert, und ich erhebe mich über das Haus Jerobeams mit dem Schwert.“

10. Da sandte Amazia, der Priester von Bethel, zu Jerobeam, dem König von Israel, und sprach : „Verschwörung stiftet gegen dich Amos mitten im Hause Israel, nicht vermag das Land zu fassen alle seine Worte; 11. denn so spricht Amos : „„Durch's Schwert stirbt Jerobeam, und Israel — sicher wird's gefangen weggeführt aus seinem Lande.““ 12. Und es sprach Amazia zu Amos : „Seher, geh, fleuch doch in's Land Juda, und ifs dort Brod, und dort magst du prophezeien; 13. aber in Bethel sollst du nicht fortfahren mehr, zu prophezeien; denn ein königliches Heiligthum ist das, und ein herrschaftlicher Tempel ist das!“ 14. Da erwiederte Amos und sprach zu Amazia : „Kein Prophet bin ich, und kein Prophetensohn bin ich, sondern ein Hirt bin ich und kneipte Sykomoren; 15. da nahm mich Jehova weg hinter dem Kleinvieh, und es sprach zu mir Jehova : „„Geh, prophezeie meinem Volke Israel!““ 16. Und jetzt höre das Wort Jehova's. Du sprichst: „„Nicht prophezeie über Israel und nicht ergiefse dich über das Haus Isaaks!““ 17. Darum so spricht Jehova : „„Dein Weib — in der Stadt soll's huren; und deine Söhne und deine Töchter — durch das Schwert sollen sie fallen; und dein Land mit der Mefsschnur soll es vertheilt werden; und du — auf

unreinem Boden sollst du sterben; und Israel — sicher soll es gefangen weggeführt werden aus diesem Lande!“

VIII, 1. So liefs mich sehen der Herr Jehova: Und siehe, einen Korb zur (Obst-) Erndte; 2. und er sprach: „Was siehst du, Amos?“ Und ich sprach: „Einen Korb zur Erndte!“ Und er sprach: „Es ist gekommen das Ende meinem Volke Israel, nicht will ich fortfahren mehr, ihm vorüberzugehen. 3. und es heulen die Lieder des Palastes an diesem Tag, spricht der Herr Jehova; viel Leichen! — an jeglichem Ort wirft man hin sie stille.“ 4. Hört dies, die ihr anschnaubt den Armen, um zu ducken die Gebeugten des Landes, 5. sagend: „Wann wird vorübergehen der Neumond, dafs wir verkaufen Getreide, und der Sabbath, dafs wir aufthun die Frucht, um zu verkleinern das Epha und zu erhöhen den Sekel, und um zu verdrehen die Waage des Trugs! 6. Um eigen zu machen um Gold die Niedrigen und die Armen um ein Paar Schuhe; und den Abfall der Frucht verkaufen wir.“ 7. Geschworen hat der Herr Jehova bei Jakob's Stolz: „Wenn ich vergesse ewiglich eure Thaten! Soll ob Solchem nicht beben die Erde und trauern ein jeder, der wohnet in ihr? Und aufsteigen wie der Jeor ihr All, und wogen und fallen, wie der Jeor Mizraim's? 9. Und es geschieht an diesem Tage, spricht der Herr Jehova, da lass' ich untergehen die Sonne am Mittage, und ich mache finster die Erde am hellen Tag, 10. und ich wandle um eure Feierlichkeiten in Trauer, und all' eure Lieder in Trauergesänge, und ich lasse kommen über alle Hüften einen Sack und auf jedes Haupt eine Glatze, und ich mache die Trauer gleich der um einen einzigen, und was darauf folgt, wie den Tag des Leids. 11. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da send' ich Hunger in das Land, nicht Hunger nach Brod und nicht Durst nach Wasser, sondern zu hören das Wort Jehova's. 12. Und sie schweifen von Meer zu Meer und von Nord nach Ost laufen sie sich ab, zu suchen das Wort Jehova's und finden es nicht. 13. An diesem Tage verkommen die Jungfrauen, die schönen, und die Jünglinge vor Durst, die da schwören bei der

Schuld Schomron's und sprechen: „„Beim Leben deines Gottes, o Dan, und beim Leben des Wegs von Bersaba!““ Und sie fallen und stehen nicht mehr auf.“

IX, 1. Ich sah den Herrn, stehend über dem Altare, und er sprach: „Schlag den Knauf, dafs beben die Schwellen, und schmettere seine Trümmer auf ihrer aller Haupt, und ihre Nachkommenschaft will ich würgen mit dem Schwert, nicht soll entfliehen ihnen ein Flüchtling, und nicht soll entrinnen ihnen ein Geretteter. 2. Wenn sie sich eingraben in der Hölle — von dort soll meine Hand sie holen, und wenn sie aufsteigen zum Himmel — von dort bring' ich sie herab; 3. und wenn sie sich verstecken auf dem Haupte des Karmel — von dort such' und fass' ich sie, und wenn sie sich bergen vor meinen Augen auf dem Grunde des Meeres — von dort gebiet' ich der Schlange, und sie beifst sie; 4. und wenn sie gehen in Gefangenschaft vor ihren Feinden — von dort gebiet' ich dem Schwert, dafs es sie würge, und ich hefte mein Auge auf sie zum Bösen und nicht zum Guten. 5. Und der Herr Jehova der Heerschaaren, der anrührt die Erde, und sie schmilzt, und es trauern Alle, die wohnen auf ihr, und es steigt, wie der Jeor ihr All', und fällt, wie der Jeor Mizraim's; 6. der aufbaut im Himmel seinen Söller, und sein Gewölbe — auf die Frde hat er's gegründet; der ruft den Wassern des Meeres, dafs sie sich ergiefsen über die Erde — Jehova ist sein Name. 7. Seid etwa nicht wie die Kinder der Chusiten ihr mir, Kinder Israel's, spricht Jehova; hab' etwa nicht Israel ich heraufgeführt aus dem Lande Mizraim und die Philister aus Caphthor und Aram aus Kir? 8. Siehe, die Augen des Herrn Jehova sind geheftet auf das sündige Königreich, und ich tilge es weg von der Erde; nur dafs ich nicht durchaus vertilge das Haus Jacob's, spricht Jehova; 9. denn sieh' ich befehle und schüttle unter alle Völker das Haus Israel, wie man schüttelt in dem Sieb; und nicht fällt ein Körnlein zur Erde: 10. durch's Schwert sterben alle Sünder meines Volkes, die da sprechen: „„Nicht erreicht und überholt uns das Böse!““

IV.

11. An diesem Tage richt' ich auf die Hütte David's, die gefallene, und ich verzäune ihre Risse und ihre Trümmer richt' ich auf und ich erbaue sie, wie in den Tagen der Vorzeit, 12. damit sie gewinnen den Rest Edom's und alle Völker, über welche der Name Jehova's ausgerufen ward, spricht Jehova, welcher thut solches. 13. Siehe, Tage kommen, spricht Jehova, da reichet der Pflüger an den Schnitter, und der tritt die Trauben an den, der den Saamen wirft, und es träufeln die Berge Most und alle Hügel schmelzen; 14. und ich führe zurück die Gefangenschaft meines Volkes Israel, und sie bauen verwüstete Städte und wohnen; und pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein, und legen Gärten an und essen ihre Frucht, 15. und ich pflanze sie auf ihr Land, und nicht sollen sie ferner ausgerissen werden aus ihrem Lande, das ich gegeben habe ihnen" — spricht Jehova, dein Gott.

Erklärung.

Erster Haupttheil.

Cap. I. und II.

Die in v. 1 enthaltene Ueberschrift giebt über die Person des Propheten und über Beziehung und Zeit seiner Aussprüche Kunde. Der Ausdruck: Worte des Amos, wäre, in dieser Vereinzelung, als Ueberschrift eines prophetischen Ausspruchs, etwas ganz Ungewöhnliches. Denn was der Prophet als solcher zu sagen hat, geht nicht von ihm, sondern eigentlich von Jehova aus, der Prophet ist nur der Mund, durch welchen Jehova redet, deswegen haben die Ueberschriften prophetischer Aussprüche gewöhnlich geradezu die Form: דבר יהוה אשר היה אל יואל, „Wort Jehova's, welches erging an Joel" (vgl. Hos. 1, 1; Joel 1, 1; Mich. 1, 1; Zeph. 1, 1; und fast ebenso Jer. 46, 1; 47, 1; und in erzählender Form Jon. 1, 1; Hagg. 1, 1; Sach. 1, 1), oder das einfach voranstehende דְּבַר ist doch durch einen unmittelbar sich anschliefsenden Relativsatz als ein von Jehova herrührendes sogleich bezeichnet, wie Jer. 1, 1 u. 2; 7, 1; 10, 1 u. s. w. Vor allem ist eine solche Hinweisung auf die eigentliche Quelle des prophetischen Wortes nöthig, wenn, wie an unserer Stelle und Jer. 1, 1 ff.; Hagg. 1, 12, der Name des vermittelnden

Propheten im Subjectsgenitive nach דְּבַר steht, und dadurch der Irrthum veranlafst werden könnte, als ob der Prophet nach seiner menschlichen Kraft Urheber des Ausspruchs wäre. Nur Jer. 13, 16; 16, 13 u. 17 kann von prophetischen Verkündigungen דברי הנביאים schlechtweg stehen, weil da Jehova redet und so die von ihm erwähnten Propheten von selbst schon als seine Organe bezeichnet sind. In der That fehlt auch an unserer Stelle die nähere Bezeichnung der Worte des Amos als von Gott dem Propheten eingegebenen nicht: sie ist in dem Relativsatze אשר חזה, welche er schaute, enthalten, und hier nur durch eine Bemerkung über die Person des Propheten von dem allgemeineren Ausdrucke, zu welchem sie gehört, getrennt; ganz ähnlich steht Jer. 1, 1 das allgemeine דברי ירמיהו voran, und nachdem dem Namen des Jeremias eine die Abkunft des Propheten erklärende Apposition beigefügt ist, beginnt erst im 2. v. die nähere Bestimmung der דברי als göttlicher Aussprüche. Dafs zu dieser Bestimmung das an unserer Stelle vorkommende einfache אשר חזה schon genügt, geht aus dem Sprachgebrauche von חזה hervor. Wie nämlich unser „sehen“ zu „schauen“, so verhält sich ראה zu חזה. Jenes bezeichnet überhaupt die Wahrnehmung durch's Gesicht und wird dann allgemeinster Ausdruck für jede Wahrnehmung. Dagegen steht חזה in dieser allgemeinen Bedeutung nur sehr selten in poëtischer Sprache — wie denn überhaupt in prosaischen Schriften nur das Participium חֹזֶה vorkommt—und in den aramäischen Dialecten, in welchen öfter die eigenthümlich significante Bedeutung hebräischer Wörter abgestumpft ist; sein eigentlicher Begriff, an die Bedeutung des Trennens, Unterscheidens, welche der Wurzel חז zu Grunde liegt, sich anschliefsend, ist der des mit Uebersicht, Umsicht, tiefer Einsicht und besonderer geistiger Theilnahme verbundenen Sehens; vgl. Jes. 47, 13, wo es vom aufmerksamen Anschauen der Sterne, Ps. 17, 2, wo es vom fürsorgenden Hinsehen auf eine Sache, Ez. 18, 21, wo es in der Bedeutung von „ausersehen“ steht. Es ist daher zur Bezeichnung der den Propheten zu Theil werdenden inneren Anschauung göttlicher Wahrheiten besonders geeignet, und

während ראה seiner allgemeinen Bedeutung gemäfs zu diesem Zwecke ebenfalls gebraucht werden kann, so ist חזה hier fast herrschender Ausdruck, und wo es in Bezug auf prophetische Aussprüche steht, da genügt es mithin allein schon, diese als von göttlicher Erleuchtung ausgegangen zu bezeichnen. Nach diesem Allen wird der Ausdruck דברי עמוס erst durch das folgende אשר חזה gehörig bestimmt, und Vater's Annahme, dafs jener Ausdruck allein die ursprüngliche Ueberschrift gebildet hätte, ist den israelitischen Vorstellungen vom Wesen der prophetischen Rede durchaus zuwider. Aus dem Umstande, dafs auch die Worte des Propheten aus jener inneren Anschauung hervorgehen, erklärt es sich, dafs das Verbum חָזָה Worte, wie דָּבָר (Jes. 2, 1), מַשָּׂא (Hab. 1, 1), im Objectsaccusativ zu sich nehmen kann; dagegen kann man nicht wie Vater u. A. אשר auf den Propheten beziehen und übersetzen: „welcher ein Seher war"; denn in allen nicht zweifelhaften Stellen hat חָזָה stets einen Objectsaccusativ bei sich.

Der erste Relativsatz: welcher war unter den Schaafzüchtern von Thekoa, wurde in Bezug auf das Sachliche bei der Auseinandersetzung der persönlichen Verhältnisse des Propheten bereits erörtert (s. o. S. 38 ff.) Das im A. T. nur noch 2. Kön. 3, 4 vorkommende נֹקֵד führt auf den Stamm נקד zurück, welcher zwar im Hebräischen als Verbum nicht vorkommt, nach seinen Derivaten aber (vgl. נָקֹד, „punctirt", „gesprenkelt," נְקֻדָּה, „der Punct", נְקֻדִּים, „Brodkrummen") die Grundbedeutung: „stechen", „punctiren" hat. Diese liegt auch den Bedeutungen zu Grunde, welche das Wort im Arabischen hat, und zwar ganz offen, wenn das Wort vom Hacken und Bohren, welches die Vögel mit ihren Schnäbeln vornehmen, und vom Schlangenbifs steht. Minder offen, aber nicht minder klar geht von jener Grundbedeutung der Begriff des Auszeichnens, Ausscheidens aus, welchen der Stamm im Arabischen hat, und in Folge dessen er namentlich vom Ausscheiden des guten Geldes aus schlechter Münze steht. Diese Bedeutung des Auszeichnens liegt nun dem Nomen نَقَدٌ

zum Grunde, welches eine Art von sehr häfslichen, aber durch ihre lange und gute Wolle ausgezeichneten Schaafe bezeichnet, die bei den Arabern um dieser, wie um jener Eigenschaft willen sprüchwörtlich geworden sind. An dies Wort schliefst sich wieder das Denominativum نَقَّادٌ, welches einen Hirten solcher ausgezeichneten Schaafe bezeichnet und dem hebräischen נֹקֵד vollkommen entspricht (vgl. Gesenius thes. u. d. W. und Freitag, lex. arab. und 2. Kön. 3, 4, aus welcher Stelle deutlich hervorgeht, dafs es der נֹקֵד vorzugsweise mit Schaafen zu thun hat). Das Wort unmittelbar auf die Grundbedeutung des Hebräischen zurückzuführen, ist Harenberg sehr schlecht gelungen, wenn er es erklärt durch : „stimulo hastae pungens pedes bovum posteriores.“ Im Talmudischen hat sich נקד in seiner ursprünglichen Bedeutung, „punctare“, erhalten, und es wird dann namentlich vom Setzen der Vocalzeichen gebraucht; auf diese Bedeutung führt D. Kimchi und nach ihm Ben Melech das Wort zurück, wenn sie bemerken, der Hirte heifse נוֹקֵד, weil viele von den Schaafen נְקוּד, „gefleckt“ seyen. Die Intensivform erhält dann die Bedeutung „expunctare“, „emaculare“, „mundare“, woran sich die Derivata נְקִיד, „mundus“, und מְנַקְּדוּתָא, „munditie“, anschliefsen. Im Syrischen hat sich die abgeleitete Bedeutung des Reinseyns vorherrschend geltend gemacht, so dafs der ursprüngliche Begriff des Stammes نصع in den Hintergrund getreten ist; gleichwohl ist der Zusammenhang der abgeleiteten Bedeutung mit der ursprünglichen nach dem Obigen klar, und man hat nicht nöthig, mit J. D. Michaelis (vgl. dessen Ausg. v. Castellus syr. Lexikon S. 565, und dagegen Bernstein im Lexikon zur syr. Chrest. p. 324, wo richtiger „discrevit, relegit bonum a malo“ als Grundbedeutung von نصع angegeben wird) anzunehmen, dafs an den Stellen, wo نَصِيٌّ in der Bedeutung „purus,“ „mundus“ vorkommt, dies irrthümlich für نَصِيٌّ stehe; auch das Ethp. اِنْتَصَعَ, welches Castellus nach Bar Bahlul in der Bedeutung „sublimis“, „elatus“ aufführt, läfst sich durch Vermittlung des

Begriffs „auszeichnen“ auf die Grundbedeutung zurückführen. Uebrigens ist es unter diesen Verhältnissen natürlich, dafs den Syrern der Zusammenhang unseres נוֹקֵד mit dem Stamme נקד verloren ging, wie es denn Ephräm ausdrücklich für ein Fremdwort erklärt, wenn er zu 2. Kön. 3, 9; opp. I, p. 523 sagt : ܢܩܕ ܕܟܠܝ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܢ ܒܠܫܢ ܥܒܪܝܐ, d. i. „das Wort נוֹקֵד, welches hier der Schriftsteller braucht, stammt aus dem Hebräischen“; er sowohl, wie die Peschito behalten es geradezu bei. Vgl. über dies Wort besonders Bochart, hierozoicon ed. Clodius, I, p. 441 ff. Die LXX verstanden das Wort nicht und setzen dafür *ἐν ἀκκαρείμ*, worin die hexaplarisch-syrische und die arabische Uebersetzung ihnen folgen. Entweder lasen sie נקרים, welches in der That einige codd. bei Kennicot und de Rossi bieten, und das zweite *ν* wurde in der Folge weggelassen, oder sie verwechselten auch das ן mit א oder ע, was bei der alten hebräischen Schrift leicht möglich war; vielleicht war selbst schon in den hebräischen Text anstatt des schwerverständlichen, seltenen נוֹקְדִים — אֹכְרִים eingedrungen, woraus sich auch das doppelte *κ* erklären würde. Hatte nun das unverstandene Wort bei den LXX die Gestalt eines nom. propr. gewonnen, so lag es nahe, es als Ortsnamen zu fassen, und auf dieser Auffassung ruht bereits die ganze griechische Uebersetzung : *λόγοι Ἀμώς, οἳ ἐγένοντο ἐν Ἀκκαρεὶμ ἐκ Θεκουέ.* Weiter entstand leicht das Bestreben, an die Stelle des als wirklicher Ortsname nicht nachweisbaren *Ἀκκαρείμ* einen ähnlichklingenden Namen einer wirklichen Stadt zu substituiren, einen solchen fand man in dem Namen der Stadt קִרְיַת יְעָרִים, und so ist die bei Theodor von Mopsuestia, Theodoret und in vielen codd. vorkommende Lesart : *ἐν καριαθιαρείμ* entstanden; vereinzelt steht die Lesart der complutensischen Polyglotte : *ἐν ἀκκαρπί.* Hieronymus zu Am. 1, 1 sagt schon : „Septuaginta, — nescio quid volentes, interpretati sunt : Sermones Amosi, qui facti sunt in Accarim de Thecue. — — — Et puto propter Daleth et Res literarum similitudinem hic quoque

deceptos, pro Nocedim, quasi Nocerim et exinde Accarim posuisse sermonem, quanquam in principio nominis Nun litera nullam excusationem relinquat erroris. Accarim autem usque in praesentiam Hebraeum esse non legi. Et qui sterilitatem id est στείρωσιν interpretatur, magis Accaron, urbem Philistiim, quam Accarim exprimunt, quae omnino non legitur.“ Mit Thekoa's Lage auf einem eine weite Aussicht darbietenden Berge hängt höchst wahrscheinlich der Name des Ortes zusammen; תָּקַע nämlich ist der eigentliche Ausdruck für die von den Wartthürmen mit der Posaune gegebenen Signale. Thekoa verdankte vielleicht einer solchen Warte seinen Ursprung, so dafs sein Name mit צָפָה (Richt. 1, 17), מִצְפֶּה und מִצְפָּה, welche beide Namen sehr häufig als Ortsnamen vorkommen, ungefähr gleichbedeutend wäre; schon Jeremias (6, 1 : בְּתְקוֹעַ תִּקְעוּ) scheint auf diesen Ursprung des Namens hinzudeuten.

Die Worte: über Israel bezeichnen hier nicht das ganze israelitische Volk, welches nach seiner eigenthümlichen Staats- und Religionsverfassung allerdings durch jenen Namen am bestimmtesten benannt wird (s. o. S. 1, Anm. 1), sondern nur das Reich Ephraim als das Object, auf welches die Aussprüche des Propheten sich beziehen, wie denn in dieser engeren Bedeutung auch am Schlusse dieses v. der Name im Gegensatze zu dem südlichen Reiche vorkommt. Gegen das nördliche Reich war nämlich der Kern der Reden des Amos ursprünglich gerichtet (s. o. S. 111 ff.), und wurde erst nachher zu den übrigen Völkern, welche im Gesichtskreise des Propheten lagen, in Beziehung gesetzt. Den Grund dafür, dafs der Name Israel auch dem Reiche Ephraim ausschliefslich beigelegt wurde, giebt Hieronymus z. d. v. ganz richtig an: „— — Israel id est decem tribus, quae ob populi multitudinem pristinum nomen obtinuerunt;“ die Darstellung der Trennung beider Reiche, wie sie 1. Kön. 11, 29—39 gegeben ist, zeigt deutlich, dafs man das nördliche Reich als das eigentliche Israel, Juda nur als ein im Vergleich damit unbedeutendes Fragment ansah, und namentlich dienen v. 37 u. 38, vgl. auch 2. Kön. 17, 18, zur Bestätigung jener Bemerkung des Hieronymus. Statt Ἰσραήλ

haben die LXX hier Ἱερουσαλήμ, in Folge einer häufig vorkommenden Verwechslung; vgl. z. B. die Varianten zu 2, 5 u. 6; c. 1, 2 steht umgekehrt im cod. 26 bei Parson Ἰσραήλ statt Ἱερουσαλήμ. Die Verwechslung hat wohl in der Aehnlichkeit beider Wörter, welche in den in den hebräischen und griechischen Manuscripten üblichen Compendien für beide Namen noch gröfser ist (ירוש und ישר für ירושלם und ישראל, Ιρσλμ und Ισρλ für Ἱερουσαλήμ und Ισραήλ), und in der Füchtigkeit der Uebersetzer oder Abschreiber ihren ganz einfachen Grund; Theodor von Mopsuest weifs jedoch schon die zufällig entstandene falsche Lesart durch die Bemerkung rationell zu begründen, dafs Jerusalem als Hauptort vorzugsweise angeredet sei, und deutet damit allerdings an, warum die LXX häufiger das näher liegende Jerusalem für Israel setzen, als die umgekehrte Verwechslung sich findet. Für עַל, welches auch durch das ὑπὲρ der LXX bestätigt wird, bieten einige codd. (30. 195. 258 bei Kennikot), das allgemeinere אֶל, welchem jenes nicht blofs als die bezeichnendere, sondern auch als die ältere Ausdrucksweise entschieden vorzuziehen ist. Jene Präposition nämlich bezeichnet, gemäfs ihrer ursprünglich örtlichen Bedeutung „über", „auf", eigentlich die Bewegung auf einen Gegenstand von oben herab, und deutet sonach hier darauf hin, dafs die Aussprüche des Propheten von einer höheren, göttlichen Autorität ausgehen, während אֶל ganz allgemein die Richtung nach einem Gegenstande hin bezeichnet, oder gar, in der Bedeutung „gegen", den Propheten auf gleicher Stufe, gleichsam als Partei, den Israeliten gegenüberstellen würde. Erst mit dem siebenten Jahrhundert geht das Bewufstsein jener ursprünglichen, bestimmteren Bedeutung von עַל allmälig verloren, und es wird geradezu für das allgemeinere אֶל gesetzt, sowie auch dieses wiederum an Stellen gebraucht wird, in welchen die frühere Zeit das bezeichnendere עַל gewählt haben würde, vgl. Ewald, ausführliches Lehrbuch, S. 416. —

Ueber die nun folgende Zeitbestimmung s. o. S. 55 ff. — Der Stamm von רעש hat, gemäfs seiner

Zusammensetzung aus zwei Bebelauten und der Sibilans, seine Grundbedeutung nicht in dem Begriff des Geräusches, sondern (vgl. was Gesenius, gegen die Angabe des Handwörterbuchs, im Thesaurus bemerkt) im Begriffe der zitternden und erschütternden Bewegung, wie denn auch im Arabischen der entsprechende Stamm رَعَسَ (auch رَعَشَ) „zittern" im Chaldäischen der Stamm רְעַת „erschüttern" bedeutet. Von dieser Grundbedeutung ist die des Rauschens u. s. w. erst abgeleitet; daher Verbum und Substantiv auch nur von einem Geräusch gebraucht werden, welches mit einer solchen zitternden und erschütternden Bewegung verbunden ist, so vom Sausen der geschwungenen, bebenden Lanze, Hiob 41, 21, vom donnernden Hufschlag des Rosses, Hiob 39, 24, vom Rollen der Wagenräder, Nah. 3, 2; Jer. 47, 3. In Uebereinstimmung hiermit ist das Wort im Hebräischen die eigentliche und einzige Bezeichnung des Erdbebens geworden, 1. Kön. 19, 11 f., Jes. 29, 6; Zach. 14, 5, in welcher Bedeutung es in den verwandten Dialecten nicht vorkommt, welche dafür Wörter von ähnlicher Grundbedeutung brauchen. Die Chaldäer haben dafür זִיעָא, die Syrer ܙܰܘܥܳܐ, von זוּעַ, verwandt mit σεύω, σείω, „sich bewegen", die Araber زَلْزَلَةٌ von زَلْزَلَ, „bewegen, erschüttern." Aufser dem hier erwähnten Erdbeben, dessen auch Zach. 14, 5 gedenkt, und welches nach dieser Stelle die Bewohner von Jerusalem zur Flucht nöthigte, wird im A. T. kein bestimmtes Erdbeben erwähnt. Dagegen geht aus den bei Propheten und Dichtern, namentlich in Verbindung mit Theophanieen vorkommenden Schilderungen der Erscheinungen des Erdbebens deutlich hervor, dafs sie in Palästina nichts Ungewöhnliches waren (vgl. namentlich Nah. 1, 5 f.; Hab. 3, 10). Damit stimmen auch die Resultate der neueren Naturforschung überein, welche nachweifst, dafs eine der bedeutendsten Erdbebenzonen sich „von den Azoren bis Syrien über beide Küsten des Mittelmeeres erstreckt und namentlich die Halbinseln und Inseln

des letztern begreift"; die Chronik der Erdbeben weifs namentlich aus der Zeit der Kreuzzüge, wo diese Erscheinungen auf die mit ihnen weniger bekannten Abendländer einen tieferen Eindruck machten und dem Abendlande bekannter wurden, viel von palästinensischen Erdbeben zu erzählen, deren eines (im J. 1033) auch die Mauern des jerusalemitanischen Tempels zertrümmerte, während sonst gerade diese Stadt selbst meist verschont blieb.[1]) In diesem letzteren Umstande liegt vielleicht der Grund davon, dafs die alttestamentlichen Propheten, deren Interesse sich vorzugsweise auf Jerusalem concentrirte, nicht mehr bestimmte Erdbeben erwähnen. Uebrigens läfst sich mit der Thatsache häufigeren Vorkommens der Erdbeben in Palästina die Vermuthung Ewald's nicht vereinigen, dafs dies Erdbeben wohl eine Zeit lang als Aera gedient haben möge, wenn auch aus der ausdrücklichen Erwähnung desselben hervorgeht, dafs es als ein besonders starkes und Jerusalem selbst betreffendes einen tieferen Eindruck machte.

Schliefslich ist noch die Frage nach der Aechtheit der Ueberschrift zu erörtern. Dafs der Prophet sich c. 7, 14 ganz allgemein einen Hirten nennt, während er in der Ueberschrift als Schaafzüchter aus Thekoa bezeichnet wird, hätte Ewald als Stütze für die Ansicht, dafs die Ueberschrift von dem Propheten selbst nicht herrühren könne, nicht anführen sollen; denn dort handelte es sich nur um allgemeine Angabe des Standes, hier um Bestimmung der besonderen persönlichen Verhältnisse des Propheten. Berücksichtigt man aber, dafs die Ueberschrift mindestens zwei Jahre nach dem Auftreten aufgezeichnet seyn mufs, wogegen der ganze Character der Reden

---

[1]) Vgl. die Chronik der Erdbeben, welche Berghaus nach v. Hoff's hinterlassenen Materialien herausgegeben, im 4ten Theil von v. Hoff, Geschichte der natürlichen Veränderungen auf der Erdoberfläche; u. Mädler, Leitfaden der mathematischen und allgemeinen physischen Geographie, Stuttgart u. Tübingen 1843.

zeigt, dafs sie bald nach dem ihren eigentlichen Mittelpunkt bildenden Ereignisse zu Bethel niedergeschrieben sind; berücksichtigt man ferner, dafs die Angabe : „Amos war unter den Schaafhirten von Thekoa“, verglichen mit dem, was Jeremias 1, 1; Ezechiel 1, 3 über ihre persönlichen Verhältnisse selbst aussagen, auf eine nach dem Tode des Propheten vorgenommene Aufzeichnung hindeutet : so mufs man allerdings annehmen, dafs der Prophet selbst der Verfasser der Ueberschrift nicht ist. Auf der andern Seite beweist die bestimmte Zeitangabe am Schlusse der Ueberschrift und die eigenthümliche Fassung dieser Zeitbestimmung, dafs die Ueberschrift nicht lange nach dem Auftreten des Propheten aufgezeichnet seyn kann; denn ein Erdbeben kann, zumal in einem Lande, in welchem solche Naturereignisse häufig vorkommen, nur in einer Zeit, in welcher es noch in frischer Erinnerung lebt, als Anhaltspunkt für Zeitangaben benutzt werden. Da nun aber nicht anzunehmen ist, dafs der Prophet seine Reden ursprünglich ohne alle Ueberschrift gelassen, so ist wahrscheinlich, dafs die spätere Hand die ursprüngliche einfachere Ueberschrift durch die bestimmtere verdrängt oder sie in diese hineinverarbeitet hat. Das Bemühen, die ursprünglichen Bestandtheile von den später hinzugekommenen zu trennen, kann zu keinem bestimmten Resultat führen, und namentlich gegen die Ansicht Vater's, als ob die Worte דברי עמוס allein die von dem Propheten herrührende Ueberschrift bildeten, mufsten wir uns oben schon erklären.

v. 2. Der einen eignen Satz beginnende Ausdruck וַיֹּאמַר, „und er sprach“, liegt dem Sinne nach schon in דִּבְרֵי עָמוֹס und wird zur Anreihung der eigentlichen Worte der Propheten an die Ueberschrift nur selten und zwar dann gebraucht, wenn jene durch viele Nebenbestimmungen von der Hauptbestimmung der Ueberschrift דְּבַר יְ u. dgl. getrennt sind, vgl. Hos. 1, 2. Gewöhnlicher steht, auch nach langen Ueberschriften, לֵאמֹר (Jer. 44, 1; 45, 1), besonders wenn die Ueberschrift mit וַיְהִי דְּבַר יְ beginnt (Ez. 12, 1; 13, 1; 15, 1; 16, 1 u. s. w. Jon. 1, 1), oder die Ueberschrift steht ganz verbindungslos,

so die kleine Joel 1, 1; aber auch die grofse Mich. 1, 1; Zeph. 1, 1.

Mit den Worten: „Jehova brüllt von Zion her und von Jerusalem läfst er schallen seine Stimme“, schliefst Amos seine Aussprüche an die seines Vorgängers Joel an (s. o. S. 60 f.; S. 114). Die vollständige Uebereinstimmung der ersten Hälfte dieses v. mit Joel 4, 16 fand schon Coccejus grofs genug, um zur Annahme der Abhängigkeit des einen Propheten von dem andern sich gedrängt zu fühlen, nahm aber, aus dem ganz nichtigen Grunde, weil Amos kein „literatus“ gewesen sey, an, dafs Joel die Stelle von Amos entlehnt habe. Diese Ansicht wird schon durch den Umstand widerlegt, dafs jene Worte bei Joel als nothwendiges Glied in den ganzen Zusammenhang der Rede innig verflochten sind, während sie bei Amos — worauf schon Dathe und G. L. Bauer (vgl. auch Meier, Joel p. 16) aufmerksam gemacht — ganz abgerissen stehen und vollkommen einem Ausspruch gleichen, welchen der Prophet anderswoher, gleichsam als Motto für seine eigne Darstellung, entlehnt hat. Credner hat das Verdienst, nachdem er das Zeitalter Joel's bis zur Evidenz ermittelt, auch das Verhältnifs des Amos zu jenem Vorgänger festgestellt und durch dieses Verhältnifs auch die Aufnahme jenes Ausspruchs des Joel motivirt zu haben; vgl. Credner, Joel S. 58 ff. Seitdem ist die Annahme, dafs Amos die fraglichen Worte von Joel entlehnt, bei Kritikern und Exegeten ziemlich allgemein geworden (Winer, Realwörterbuch I, 689; Hitzig, kl. Proph. S. 29 u. 31; Ewald, Propheten S. 89; Meier a. a. O.), und vergebens streitet Maurer (zu Am. 1, 2) gegen diese Annahme mit der Bemerkung: „simillima leguntur in Jer. 25, 30; Ps. 18, 14 et multis aliis in locis“; denn von den beiden Stellen, welche von den vielen ähnlichen doch gewifs als die allerähnlichsten citirt sind, ist die zweite keineswegs sehr ähnlich, und die erste nur deswegen ähnlicher, weil auch in ihr eine Abhängigkeit von Joels Ausspruch nicht zu verkennen ist.

Nichts liegt dem populären Bewufstseyn, welches zwischen

den Wirkungen Gottes und denen der Naturgesetze noch nicht unterscheidet, näher, als das vom Himmel herab erschallende, furchtbar erhabene Rollen des Donners als Gottes Stimme zu betrachten (vgl. die von Credner, Comment. zu Joel S. 186 beigebrachten Belegstellen). Bei den Israeliten, welchen überhaupt jedes grofse Naturereignifs als unmittelbare Wirkung Jehova's erschien, herrschte jene Ansicht so entschieden vor, dafs im A. T. קוֹל יְ der gewöhnlichste Ausdruck für „Donner" (vgl. namentlich Ps. 29, 3 ff., ferner Jes. 30, 31; Hiob 37, 2. 4. 5. Ex. 19, 16 steht dafür schlechtweg קוֹלוֹת), und נָתַן קוֹל, in Bezug auf Jehova gebraucht, der herrschende Ausdruck für „Donnern" ist (vgl. Exod. 9, 23; Joel 2, 11; 4, 16; Ps. 18, 14). Viel seltener sind die überdies nur in der Poesie gebräuchlichen eigentlichen Ausdrücke רַעַם für „Donner", Jes. 29, 6; Ps. 71, 8 u. הִרְעִים für „donnern", 1. Sam. 2, 10; 7, 10; Ps. 18, 14; 29, 3, in welchen drei letzteren Stellen das gewöhnlichere קוֹל gleichsam erläuternd dabeisteht. Das hier mit נָתַן קוֹל in synonymem Parallelismus stehende Verbum שָׁאַג bezeichnet eigentlich das Brüllen des Löwen; dafs dies mit dem Donner Aehnlichkeit habe, ist also nicht erst von Buffon, sondern schon von den alten Hebräern angenommen worden, und man hat in neuerer Zeit auch in Europa so viel Gelegenheit gehabt, durch eigne Erfahrung jene alte Annahme bestätigt zu finden, dafs man sie durch die von Rosenmüller zu Bocharts Hierozoikon, II, 26, citirte Bemerkung Sparrmann's: „Die Stimme des Löwen hat also durchaus nichts ähnliches mit dem Donner" sich schwerlich wird ausreden lassen. Um jener Aehnlichkeit willen wird denn von dem donnernden Jehova zuweilen auch שָׁאַג prädicirt (vgl. aufser unserer Stelle Hiob 37, 4 und besonders Hos. 11, 10, wo ausdrücklich gesagt wird, dafs Jehova wie ein Löwe brülle). Wir haben, um der Kraft und der Bedeutsamkeit des Ausdruckes nichts zu entziehen, auch in der Uebersetzung das Wort „brüllen" beibehalten, unbekümmert um die Besorgnifs Justi's, dafs der Leser sofort an das Brüllen der Ochsen denken werde; übrigens haben die LXX

schon ähnliche zarte Rücksichten genommen, indem sie das Verbum שָׁאַג, welches sie sonst meist durch ὠρύομαι und ἐρεύγομαι ausdrücken, hier durch das feinere ἐφθέγξατο wiedergeben. Aehnlich hat der Chaldäer hier und Jo. 4, 16 für שָׁאַג das Verbum אֶבְלִי, „clamavit", „intonavit", womit er in der Regel das Hebräische הָרִעִים ausdrückt. Bei Joel nun bilden die Worte: „Jehova brüllt von Zion und von Jerusalem läfst er schallen seine Stimme" ein Glied in der Kette von Aussprüchen, welche die demnächstige Vertilgung aller heidnischen Feinde und die darauf folgende Beseligung der gläubigen Israeliten verheifsen; und wie das ganze in dieser Verheifsung dargestellte Bild der Zukunft nur ein Gegenbild ist des von dem Propheten und seinen judäischen Volksgenossen vor kurzem Erlebten, der Heuschreckenverwüstung und ihrer Folgen, so ist dies auch mit dem in jenen Worten erwähnten Donner Jehova's der Fall. Ein Gewitter (Jo. 2, 11) hatte nicht allein die Heuschrecken vernichtet und der Juda drückenden Dürre ein Ende gemacht, sondern auch auf ein fruchtbares, für den Schaden Ersatz bietendes Jahr Hoffnung gegeben, und so tritt auch in der Schilderung der Zukunft der donnernde Jehova gerade da auf, wo, nachdem die Vertilgung der Feinde vollendet ist, die Entwicklung des reinen Glückes der Israeliten beginnt. Diesemnach fafst jener Ausspruch Joels eigentlich dessen ganze Verkündigung, Drohung und Verheifsung, zusammen und war mithin vorzüglich geeignet, von einem späteren Propheten, welcher es, wie Amos, unternahm, Joel's Aussprüche Zweiflern und Spöttern gegenüber zu vertreten, hervorgehoben und der neuen, die ältere bestätigenden Verkündigung als Motto vorangestellt zu werden; doch hat Amos, weil zu seiner Zeit gerade die von Joel ausgesprochenen Drohungen durch die Geschichte widerlegt zu seyn schienen, diese also auch neuer Bestätigung vorzugsweise bedurften, den Donner Jehova's nur als Inbegriff der Drohung, nicht auch als Ausgangspunkt der Verheifsung aufgefafst. Dadurch, dafs Zion und Jerusalem als die Orte hervorgehoben werden, von welchen aus Jehova's Donnerstimme erschallt, that Joels Ausspruch unserm Propheten

noch einen besondern Dienst, indem er so, gegenüber den Götzendienern des nördlichen Reiches, die Stätte hervorhebt, an welcher der allein wahre Gott verehrt wurde, und Amos von vornherein als einen Propheten dieses Gottes bezeichnete; schon Theodor von Mopsuestia und Hieronymus z. d. St. haben mit Recht hierauf aufmerksam gemacht.

Der Zusatz: „Und es trauern die Matten der Hirten und es verdorret das Haupt des Carmel" zeigt einmal, dafs Amos die Worte Joels als reine Drohung aufnimmt, dann, dafs er nicht an ein wirkliches Gewitter denkt, sondern dies nur als ein Bild des göttlichen Zornes betrachtet; denn Verdorren von Wiesen und Wäldern kann nicht Folge eines wirklichen Gewitters seyn. Es ist dem der Unmittelbarkeit des Gefühls hingegebenen Menschen natürlich, seine Stimmung, welche ihm die ihn umgebende Natur bald heiter, bald düster erscheinen läfst, auf die Natur geradezu überzutragen, ihr eine Theilnahme an seiner Freude, oder seinem Schmerz zuzuschreiben. So wird auch hier, um den den Menschen erschreckenden und vernichtenden Eindruck der zürnenden Donnerstimme Jehova's zu schildern, dargestellt, wie grüne Weiden und Wälder vor Schrecken über sie vertrocknen und absterben. In Uebereinstimmung hiermit wird der verwüsteten, oder in irgend einer Weise in ihrem gedeihlichen Wachsthum gehemmten leblosen Natur die Empfindung eines leidenden Menschen beigelegt und daher אָבַל, trauern, oft von Naturgegenständen gebraucht, so von dem verwüsteten Lande Canaan selbst, Jes. 33, 9; 24, 4; Jer. 4, 28; 12, 4; 12, 11; 13, 2; 23, 10; Hos. 4, 3, von verdorrtem Ackerlande Jo. 1, 10, vom zu Schande gewordenen Most oder dem zu Grunde gegangenen Weinstock Jes. 24, 7. Es kann dies um so leichter geschehen, als die Bedeutung „trauern" wahrscheinlich von der sinnlichen Grundbedeutung „welken" ausgegangen ist. In dem nahe verwandten Stamme אָמַל, welcher häufig in Verbindung mit אָבַל vorkommt, liegt dieser Uebergang der Bedeutungen noch deutlich vor: Hos. 4, 3 z. B. heifst er »trauern", Jes. 24, 7 „welken." In jenem Falle übersetzen es die LXX meist durch:

ὀλιγουμαι, in diesem durch : πενθέω. Bei אָבַל hat sich nur die erstere Bedeutung erhalten, daher die LXX es fast durchgängig durch πενθέω, nur Ex. 33, 4 durch καταπενθέω, Jes. 19, 8 durch στενάζω, Ez. 7, 12 durch θρηνέομαι übersetzen.

Wie es nun für den Hirten Amos besonders ergreifend und ansprechend seyn mufste, wenn Joel Jehova's zürnendes Wort mit dem unheildrohenden Gebrüll des Löwen verglich, so stellt er auch die vernichtenden Wirkungen des göttlichen Zornes an den, seinem Interesse zunächstliegenden anmuthigen Weiden dar.

Das Substantiv נְאוֹת leitet Gesenius (thes. ü. d. W.) ab von dem Stamme נָאָה. Da aber von diesem Stamme, aufser unserm pl. constr. נְאוֹת, zu welchem der entsprechende sg. נָאָה fehlt, nur das Pil. נִאֶוָּה, sammt dem Adj. נָאֲוָה, und zwar in der mit dem Begriffe von נְאוֹת in keiner directen Beziehung stehenden Bedeutung „schön seyn" vorkommt, so thut man besser, dieses Wort auf den Stamm נָוָה zurückzuführen, von welchem Hab. 2, 5 das Kal in der Bedeutung „ruhen", Ex. 15, 2 das Hiphil in der Bedeutung „ruhen lassen", „gründen", „erheben", „preisen" vorkommt, ferner Ps. 68, 13 der st. constr. fem. des Adj. נָוֶה, נְוַת, in der Bedeutung „die Bewohnerin", und sehr häufig endlich das Substantiv נָוֶה (wofür einmal, Hiob 8, 6, das fem. נָוָה im st. constr.) in der Bedeutung „Wohnsitz." Als direct hiervon abgeleiteter pl. kommt einmal, Jer. 23, 3, der pl. masc. mit suff. נְוֵיהֶם, und einmal, Zeph. 2, 6, der pl. constr. fem. נְוֹת vor, ein pl. abs. findet sich gar nicht und statt des pl. constr. kommt sonst immer unser נְאוֹת vor, welches auf einen pl. abs. נָאוֹת hindeutet, dessen א aus ו auf ähnliche Weise entstanden ist, wie in צְבָאִים (1. Chr. 12, 9) für צְבָיִים (2. Sam. 2, 8) und צְבָאוֹת (Hab. 2, 7) für צְבָיוֹת das א aus dem י, und im st. constr. sich gehalten hat, obgleich das Kamez, wodurch es ursprünglich hervorgerufen war, hier weggefallen ist. Was nun die Bedeutung dieses Stammes angeht, so ist er nur eine schwächere Form von נוּחַ, dort hat sich das ו, wie immer in verb. ו"ע, die zugleich ל"ה sind (vgl. Ges. §. 71, Anm. 10; Ewald, §. 118, c. 2), als Consonant erhalten, hier hat es sich

vor einem stärkeren Laute in einen Vocal aufgelöst. Allerdings mag nun, wie Ewald (a. a. O.) annimmt, die ursprüngliche Bedeutung von נָוָה seyn „dehnen", „sich erstrecken", der im A. T. uns factisch vorliegende Sprachgebrauch aber hat nur die Bedeutung „ruhen" erhalten. Wie unser „Sitz" zunächst den Act, dann aber auch den Ort des Sitzens, unser „Weiler" eigentlich einen bezeichnet, welcher weilt, dann aber auch den Ort, wo geweilt wird: so bedeutet נָוֶה eigentlich „ein Ding, welches ruht", dann aber „den Ort der Ruhe", „den Aufenthalt", und wegen dieser allgemeinen Bedeutung steht zu näherer Bestimmung fast immer der Name des sich aufhaltenden Gegenstandes dabei, was nicht nöthig wäre, wenn das Wort ursprünglich die bestimmte Bedeutung „Aue", „Weideplatz" hätte. Wo es diese haben soll, da folgt zu näherer Bestimmung הָרֹעִים, wie an unserer Stelle, vgl. Jer. 33, 12; Zeph. 2, 6, oder צֹאן, wie Jes. 65, 10, oder גְּמַלִּים, wie Ez. 25, 5, oder מִדְבָּר, wie Jer. 9, 9; 23, 10; Jo. 1, 19, 20; 2, 22; Ps. 65, 13, oder דֶּשֶׁא, wie Ps. 23, 2, oder die Bedeutung des Wortes ist durch den ganzen Zusammenhang hinlänglich bestimmt, wie 2. Sam. 7, 8; Ez. 34, 14; Hos. 9, 13; aufserdem steht das Wort in dieser Bedeutung, als Bezeichnung eines ausgedehnteren Raumes, einer Gegend (vgl. Ewald, §. 178, a), meist im pl., der sg. findet sich dann nur 2. Sam. 7, 8; (1. Chr. 17, 7); Ez. 25, 5; 34, 14; Jer. 33, 12; Jes. 65, 10, und scheint mehr die Bedeutung „Hürde" zu haben, wenn er auf das Hirtenleben sich bezieht. Wir können das Wort, nach seiner bestimmteren Bedeutung an unserer Stelle, mit „Matten", „Anger", „Triften" übersetzen; ähnlich geben es die LXX durch *αἱ νομαί*, der Araber durch مَرَاعِي, pl. von مَرْعَاةٌ, „Weideplatz", wieder. Der Syrer dagegen hat ܒܝܬܐ, welches die Wohnung im engern Sinne, d. i. das Haus, das Zelt bezeichnet, worin man wohnt, und dann ein aus solchen Zelten bestehendes Nomadendorf, in welchem Sinne es Gen. 25, 16 für חַצֵרוֹת steht und 2. Sam. 7, 8; Ps. 65, 13 für נָוֶה gesetzt zu seyn scheint.

Fälschlich hat J. D. Michaelis auch an unsrer Stelle an Verödung menschlicher Wohnungen gedacht, denn das im parallelen Gliede erwähnte Verdorren des Carmel weist darauf hin, dafs hier vom Verkommen von Naturproducten die Rede ist; und dafs der Plural נאות überhaupt die von dem Syrer hier angenommene Bedeutung nicht hat, geht aus Joel 1, 19 f.; 2, 22; Ps. 23, 2 hervor, wo vom Grünen und Verdorren der נאות die Rede ist. Uebrigens ist der ganze Stamm nur in der Poesie und bei den Propheten gebräuchlich; in prosaischen Schriften kommt er nur vor, wo Lieder oder prophetische Aussprüche aufgenommen sind, nämlich Ex. 15, 2, 13; 2. Sam. 7, 8, vgl. 1. Chr. 17, 7. Nach einem ähnlichen Tropus, wie er in unserm „anstehen", „gefallen" vorliegt, schliefst sich an נוח, „ruhen", der mildere Stamm נאה, „schön seyn", welcher nur in der zur Bezeichnung dauernder Zustände und Eigenschaften auch sonst dienenden Pilelform vorkommt. In dieser Bedeutung hat sich im späteren Hebräisch auch der Stamm נוה allein erhalten (vgl. נָוֶה, „schön", נִוי, „Schönheit"), und darum übersetzt auch Hieronymus, an seine jüdischen Lehrer sich anschliefsend, „speciosa pastorum." Der Artikel in הָרֹעִים weist auf die bestimmten Hirten in des Propheten Umgebung, auf die נְקֵבִים מְתֻקּוֹעַ (v. 1) hin; im Folgenden dagegen erweitert sich sein Gesichtskreis.

Ueber die Deutung von Carmel ist gestritten worden. Es kommen im A. T. zwei Orte dieses Namens vor, einmal das bekannte Vorgebirge im Stamme Ascher (Jes. 19, 26), südlich von der Mündung des Kischon in's mittelländische Meer, dann ein Ort im Stamme und Gebirge Juda (Jos. 15, 55), wo nach 1. Sam. 15, 12 Saul nach dem Siege über die Amalekiter ein Siegeszeichen errichtet, nach 1. Sam. 25, vgl. 27, 3 und 30, 2 der Stammort Nabal's, der dort seine Heerden hatte, und seiner Gattin Abigail. Nach Eusebius (Onomast. unter Carmelus) lag der Ort 10 römische Meilen südlich von Hebron, und es befand sich daselbst später eine römische Besatzung; Robinson fand den Ort unter dem Namen Kurmul wieder, mit grofsen Ruinen von Kirchen, einem Kastell und einem in

Fels gehauenen Wasserbehälter, bemerkt übrigens: „die hier (von Eusebius und Hieronymus a. a. O.) angegebene Entfernung von zehn römischen Meilen ist zu grofs. Wir reis'ten späterhin mit Kameelen von Hebron nach Karmel in drei Stunden, welches höchstens auf eine Entfernung von acht römischen Meilen herauskommt." Dafs der alte Ort auf einer Anhöhe lag, scheint aus 1. Sam. 25, 5. 7. 8; 13, 20 hervor zu gehen, denn es heifst an diesen Stellen, dafs man nach Karmel hinaufsteige; doch da David aus der Wüste Paran, südlich vom Gebirge Juda kommt, so war auch, um in Thäler dieses Gebirges zu gelangen, ein Hinaufsteigen nöthig (vgl. umgekehrt auch יָרַד Richt. 11, 37), das heutige Kurmul wenigstens liegt am Fufse des Berges „um den Anfang und längs den zwei Seiten eines Thales von einiger Breite und Tiefe, dessen Anfang ein halbrundes, von Felsen eingeschlossenes Amphitheater bildet" (Robinson II, 425). Dafs aber der Name Carmel zugleich oder gar allein, wie Thenius zu 1. Sam. 25, 2 anzunehmen scheint, die Anhöhe, worauf oder woran jener Ort lag, bezeichnet habe, darauf findet sich im A. T. durchaus keine bestimmte Hindeutung, dagegen widerspricht Eusebius nach Procop von Gaza und Theodoret (vgl. Reland, Palaest. S. 695) dem ausdrücklich und in Bezug auf die neuere Zeit bemerkt Robinson (II, 421) rücksichtlich des Bergrückens, an dessen Fufse Kurmul liegt: „Einen besonderen Namen für denselben konnten wir nicht erfahren; gewifs wird er nicht das Gebirge Kurmul, oder Berg Carmel genannt, es sey denn, dafs man ihm zuweilen wegen seiner Nähe bei diesem Orte diesen Namen gebe." Hieronymus dagegen (z. uns. St.) nennt auch das jüdische Carmel einen Berg, und läfst die Wahl, ob man diesen oder jenes bekannte Vorgebirge in dem hier erwähnten Carmel erkennen will; er sagt: „— — sunt duo montes, qui vocantur hoc nomine. Alter in quo fuit Nabal Carmelus, maritus Abigail ad australem plagam. Alter juxta Ptolmaidem, quae prius vocabatur Acho, mari imminens, in quo Elias propheta flexis genibus pluvias impetravit. Si ergo de

Chermel dicit, in quo habitavit Nabal, magis pastorum gregibus convenit, quia est iuxta solitudinem. Sin autem de illo, qui vicinus est littori, ad reges et superbiam pertinet regum Israel, quos, imminente captivitate, instar montium desertorum dicit esse vastandos.“ Es hat also Hieronymus nicht, wie Grotius behauptet, entschieden für den Carmel Nabal's sich erklärt, allerdings aber neigt er sich zur Deutung auf das judäische Carmel am meisten hin. Vielleicht hat er jedoch nur in Folge dieser Neigung erst den Namen des Ortes auf den nahe gelegenen Berg übergetragen, und da alle andern Zeugnisse einer solchen Uebertragung widersprechen, so hätte man sich zur Beziehung auf das jüdische Carmel nicht so rasch entschliefsen sollen, als es von vielen Exegeten geschehen ist: Grotius selbst scheint dazu geneigt, J. D. Michaelis, G. L. Bauer und Vater haben es bestimmt gethan, andere, wie Drusius, Bochart (Hieroz. p. 533), Marck, Justi haben es wenigstens zweifelhaft gelassen. Dazu kommt, dafs für die Beziehung auf das Vorgebirge Carmel ganz entscheidende Gründe sprechen. Denn auch zugegeben, dafs der Name jenes Ortes in Juda auf den Berg übergetragen wurde, auf welchem der Ort lag, so ist dieser Berg sammt den ihn zunächst umgebenden keineswegs so hoch, dafs ein so auszeichnendes Hervorheben seines רֹאשׁ gehörig motivirt wäre, zumal das Gebirge Juda dem Propheten von Thekoa in näherer Umgebung viel bedeutendere Berggipfel zeigte, die ihm das niedrigere Carmel ganz verdeckten. Ferner wird der für Carmel in Juda schon von Hieronymus und dann namentlich wieder von Vater geltend gemachte Grund, dafs die anmuthige Weidegegend in Juda dem Propheten näher gelegen habe, reichlich aufgewogen durch die Gegenbemerkung, dafs es dem Propheten, der in Israel Jehova's Strafgerichte den Götzendienern bereits verkündet hatte, vielmehr darauf ankommen mufste, die Wirkungen des zürnenden Donnerwortes Jehova's nicht blos auf seine nächste Umgebung zu beschränken, sondern auch über das Reich Israel hin auszudehnen. Hatte er darum als ihren einen Gränzpunkt Thekoa's Weideplätze festgehalten, so mufste er ihren andern Gränzpunkt

nahe dem entgegengesetzten Ende des israelitischen Reiches suchen, und wenn an einer besonders fruchtbaren Gegend die zerstörende Wirkung besonders anschaulich gemacht werden konnte, so mufste sich ihm der 1500 Fufs hohe herrliche Carmel als dieser Gränzpunkt aufdrängen, auf dessen wohlbewässertem Kalkboden, zumal auf dem Gipfel, die üppigste Vegetation erwächst. Hieronymus nennt ihn (zu Jes. 4, 26) „oleis consitus et arbustis vineisque condensus“ [2]), und Otto von Richter sagt von ihm : „Der Berg Carmel ist ganz grün, auf seinem Gipfel mit Fichten und Eichen, unten aber mit Oel- und Lorbeerbäumen besetzt und überall trefflich gewässert. Einer Menge krystallheller Bäche giebt er den Ursprung, deren gröfster aus dem Eliasbrunnen strömt. — — Alle Gewächse gedeihen in der milden, heiteren Luft jenes Gebirges“; von solchen Gewächsen wird besonders eine reiche Fülle und Mannigfaltigkeit der schönsten Blumen : Hyacinthen, Jonquillen, Tazetten, Anemonen genannt; vgl. v. Raumer, Palästina, S. 45 ff.; Reland a. a. O.; Winer a. a. O. Dieses fruchtbare Gebirge hier zu nennen, hatte Amos endlich um so gröfsere Veranlassung, als es auch sonst vielfältig im A. T. als Bild der Fruchtbarkeit sprüchwörtlich gebraucht wird; so steht es neben dem Libanon, der in seinen verschiedenen Abstufungen die Vegetation fast aller Himmelsstriche vereinigt, neben dem wälder- und weidereichen Basan und der üppigen Ebene Saron, wo es gilt, des Landes blühendste und reizendste Gegenden zu bezeichnen, Jes. 33, 9; 35, 2; Jer. 50, 19, und Nah. 1, 3 f. heifst es in ganz ähnlicher Verbindung, wie an unserer Stelle :

Jehova ist langmüthig, aber grofs von Macht,
Und ungerochen läfst er sicher nichts;

[2]) Die Worte des Hieronymus zu Am. 1, 2 : »vertex Carmeli, qu quondam lactis pascuis abundabat« hätten von Reland, S. 321, von Winer, bibl. Realwörterb. I, 248 und von Gesenius, thes. unter כַּרְמֶל nicht direct auf das Vorgebirge Carmel bezogen werden sollen, da Hieronymus a. a. O. zwischen diesem und dem Carmel in Juda noch schwankt und jene Worte gleichmäfsig auf beide bezieht.

Jehova — in Sturm und Windsbraut ist sein Weg,
Und eine Wolke der Staub seiner Füfse;
Er schnaubt an das Meer — und trocknet es aus,
Und all' die Ströme läfst er verrinnen;
Es welket Basan und Carmel,
Und der Sprofs des Libanon welkt.

An dieser Stelle aber kann eben so wenig, als an den vorher citirten, an das unbedeutende jüdische Carmel gedacht werden. Dafs David Kimchi und nach ihm Vatblé u. A. כַּרְמֶל als Appellativum in der Bedeutung „Baum- und Weingarten" gefafst, wohl auch רֹאשׁ הַכַּרְמֶל durch „praestantissimum arvorum" übersetzt haben, verdient nur als Curiosität bemerkt zu werden. Der Gipfel des Berges, wofür רֹאשׁ öfter steht, vgl. Gen. 8, 5; Ex. 17, 9 f.; 19, 20, wird übrigens besonders hervorgehoben, weil dessen gewaltige Bäume als Zeichen üppiger Fruchtbarkeit in der That am meisten in die Augen fielen, und weil sich so gegen die tief liegenden Matten der Hirten ein um so vollkommnerer Gegensatz bildete; auf ähnliche Weise hat Amos c. 9, 2 dem רֹאשׁ הַכַּרְמֶל den קַרְקַע הַיָּם, entgegengesetzt.

Von diesem üppig grünenden Gipfel heifst es nun, dafs er vor dem Zorne Jehova's verdorre; יָבֵשׁ nämlich heifst „austrocknen" und sagt mehr, als חָרַב, „trocken werden", wie dies deutlich aus Gen. 8, 13 hervorgeht, wo es vom ersten Tage des ersten Monats heifst: חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה, „die Oberfläche der Erde wurde trocken", und חָרְבוּ הַמַּיִם, ἐξέλιπε τὸ ὕδωρ, „imminutae sunt aquae", wie die LXX und Vulg. sehr scharf übersetzen, vom siebenundzwanzigsten Tage des zweiten Monats aber heifst es erst: יָבְשָׁה הָאָרֶץ, „die Erde war ausgetrocknet", LXX: ἐξηράνθη ἡ γῆ, Vulg.: „exsiccata est superficies terrae", Luther: „Also ward die Erde ganz trocken." Von der organischen Natur gebraucht, bezeichnet diesemnach יָבֵשׁ das Gegentheil von vollsaftigem, frischem Gedeihen, das Verdorren und Hinsiechen, und auf das Gebiet des geistigen Lebens angewandt, könnte es von Gemüthsstimmungen stehen, welche das Gegentheil sind von frischer Thatkraft und freudigem Muthe,

mithin von den Zuständen der Verzagtheit, Niedergeschlagenheit, Verschämtheit. In dieser geistigeren Bedeutung aber kommt der Stamm יָבֵשׁ selbst im Kal nicht vor, sondern statt seiner der Stamm בּוֹשׁ, welcher mit יָבֵשׁ die beiden Wurzelconsonanten בש gemein hat, bei welchem aber das als dritter Stammbuchstab hinzutretende ו, welches bei יָבֵשׁ vorantretend in י sich verhärtet, zwischen den beiden starken Wurzelconsonanten in einen Vocal sich auflös't und so eine weichere Form bildet, wie sie zur Bezeichnung geistiger Verhältnisse besonders geeignet ist. Im Hiphil, wo die abgeleiteten Formen beider Stämme an Weichheit sich gleich sind, kommt הוֹבִישׁ, welches als Hiphil von יָבֵשׁ meist „arefecit" heifst, neben הֵבִישׁ, dem Hiphil von בּוֹשׁ auch in der Bedeutung „pudefecit" vor. Nicht also, wie Gesenius will (thes. unter יָבֵשׁ), im Begriffe des Blafswerdens treffen יָבֵשׁ, verdorren, und בּוֹשׁ, sich schämen u. s. w., zusammen, sondern im Begriffe des Verdorrens selbst liegt die Verwandtschaft, indem בּוֹשׁ ein geistiges Verdorren und Abnehmen frischer Lebenskraft bezeichnet; und nicht dadurch unterscheiden sich בּוֹשׁ und חָפַר, dafs jenes eine durch Blässe, dieses eine durch Röthe sich verrathende Schaam bezeichnet (Gesenius, a. a. O.; vgl. auch Meier, Joel S. 55), vielmehr dadurch, dafs בּוֹשׁ überhaupt nicht die Art angiebt, wie der Gemüthszustand sichtbar hervortritt, sondern, wie er innerlich beschaffen ist, dafs es mithin überhaupt keine Farbe bezeichnet, während חָפַר, vermöge seiner Verwandtschaft mit חמר und חמם, „glühen", recht eigentlich die Schaamröthe bezeichnet; ganz falsch ist es endlich diesemnach, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, als Grundbedeutung von בּוֹשׁ „erröthen" anführt. Ueber den Uebergang der v. פ"י in ע"ו und umgekehrt, welcher auch in גּוּר und יָגַר, טוֹב und יָטַב sich findet, vgl. Gesenius, §. 76 u. 77.

Nachdem so Amos durch das Citat aus Joel im Allgemeinen die Absicht kund gegeben hat, dessen Aussprüche, und namentlich dasjenige, was dieser sein Vorgänger den heidnischen Feinden angedroht hatte, zu vertreten, wird nun jedes der feindlichen Völker besonders berücksichtigt. So entstehen von

c. 1, 3 — 2, 3 sechs Abschnitte, welche durch gleichmäfsige Wiederkehr der Grundgedanken zu parallelgehenden Strophen werden. Zuerst nämlich wird jedesmal allgemein ausgesprochen, dafs Jehova um gehäufter Vergehen des bedrohten Volkes willen seine Drohung nicht zurücknehme, dann wird ein einzelnes schweres Vergehen namhaft gemacht und endlich dafür der Hauptstadt des bedrohten Volkes Zerstörung durch Feuer angekündigt. Je zwei dieser Strophen stehen in innigerem Parallelismus zusammen, so dafs diese sechs Völker zu drei Paaren zusammengeordnet erscheinen. Die Drohung gegen Juda (2, 4 u. 5) schliefst sich in ihrer Form an die gegen die heidnischen Nationen an, während die weitläufigere gegen Israel (2, 6—16) die Schranken der Regelmäfsigkeit durchbricht. V. 3—5 wendet sich der Prophet zuerst gegen die damascenischen Syrer.

v. 3. So sprach Jehova. Mit diesen Worten macht der Prophet von dem, was er im vorigen v. vom fortwährenden Drohen des zürnenden Jehova im Allgemeinen gesagt, auf die einzelnen Völker die Anwendung, vgl. v. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6, es ist jener v. gleichsam der Text, über welchen sich der Prophet nun weiter verbreitet. Was nun Jehova hier den einzelnen Völkern ankündigt, ist Resultat eines fertigen, feststehenden Entschlusses, während daher v. 2, wo von der fortwährenden Stimmung Jehova's die Rede war, das Imperfectum gebraucht wurde, steht hier das Perfectum : אָמַר.

In Absicht auf die Auslegung der Worte : „Ob dreier Vergehen Damasks und ob vier“ theilen sich die Ausleger in zwei Hauptrichtungen, die eine hält die Zahlen : drei und vier als bestimmte fest, die andere fafst sie als Bezeichnung einer unbestimmten Anzahl auf. An der Spitze der ersten stehen die Rabbinen. Gestützt auf die Stellen Hiob 33, 29, wo es heifst, dafs Jehova dem Menschen zwei-, auch dreimal vergebe, und Ex. 20, 5, wo mit Uebergehung des ersten und zweiten Gliedes erst dem dritten und vierten Strafe angedroht wird, behaupten sie, dafs drei frühere Vergehen Jehova den bedrohten Völkern würde vergeben haben, dafs aber um eines

neu hinzugekommenen vierten willen seine Strafe nun unausbleiblich sey. D. Kimchi weifs sogar die vier Vergehen namhaft zu machen, die drei verzeihlichen sind die Feindseligkeiten, welche die Damascener den Königen des Reiches Israel, Baësa, Ahab und Joahas zugeführt, die vierte, unverzeihliche, ist der Feldzug Rezin's von Syrien gegen Ahas, wofür die Vernichtung seines Reiches durch Tiglath-Pilesar die gerechte Strafe war. An seine rabbinischen Lehrer schliefst sich Hieronymus an, wenn er zu den fraglichen Worten bemerkt: „— hunc sensum iuxta historiam habere potest: Si semel meum esset populum persequutus, aut secundo, darem veniam: nunc, vero quum tertio et quarto crudelis exstiterit, ut captivam multitudinem plaustris ferreis tereret: nonne debeo cum plagis corripere? nonne clementiae meae vultum aversare ab eo? Juxta tropologiam vero hoc possumus dicere. Primum peccatum est, cogitasse quae mala sunt. Secundum, cogitationibus acquievisse perversis. Tertium, quod mente decreveris, opere complesse. Quartum post peccatum non agere poenitentiam et in suo sibi complacere delicto.“ Von neueren Exegeten hat Drusius der Aufnahme dieser Erklärung sich nicht ungeneigt gezeigt, J. H. Michaelis und Burk (Gnom. in proph. min.) haben sie bestimmt angenommen. Gleichsam den Uebergang von der ersten zur zweiten Erklärungsweise bildet Dathe z. d. St., an welchen Döderlein (Bem. zu Grotius) und Theiner sich anschliefsen und welcher den Syrer theilweise zum Vorgänger hat, indem dieser sowohl in unserem v. und den mit ihm parallelen v. unseres Abschnittes, als auch Prov. 6, 16; 30, 15 ff. אַרְבָּעָה durch die Ordinalzahl wiedergiebt, in welche er durch das vorgesetzte ? die Cardinalzahl verwandelt (Michaelis, Gramm. syr. §. 131, f.; Hoffmann, Gramm. syr. §. 100, annot. 1); ähnlich der Araber an uns. St. Bewogen durch den Umstand, dafs nach der fraglichen Redensart meist ein einzelnes Vergehen namhaft gemacht wird, hat Dathe zwar שְׁלֹשָׁה als „numerus certus pro incerto“ angesehen, אַרְבָּעָה aber auf jenes bestimmt angeführte einzelne Ver-

gehen bezogen und durch „quartum“ übersetzt, so dafs er die Worte folgendermafsen paraphrasirt : „Multa quidem crimina Damascus commisit, hoc vero imprimis fecit, ut impleam quod minatus sum, quod ferreis tribulis etc.“, dann aber müfste statt אַרְבָּעָה, חֲרִיצֵי stehen. Ueber eine ähnliche Erklärung Maurer's s. u., auch Vater scheint bei seiner eigentlich widersinnigen Uebersetzung : „Soll bei Damaskus drittem Frevel zum viertenmal ich's nicht vergelten?“ eine ähnliche Deutung im Sinne gehabt zu haben; v. 6 dagegen, v. 7. u. s. w. übersetzt er richtiger, wiewohl immer noch undeutlich : „Soll ich zum drittenmale Gaza's Frevel, zum viertenmale nicht vergelten?“ während seine Erklärung zu v. 3 der folgenden Hauptrichtung sich anschliefst.

Diese schlugen zuerst die durch den Buchstaben des A.T. weniger gebundenen christlichen Erklärer der syrischen Schule ein. So heifst es bei Ephräm z. d. St. : ܗܘ ܕܐܡܪ ܥܠ ܬܠܬ ܕܡܫܩ ܘܥܠ ܐܪܒܥ ܠܐ ܐܦܢܐ ܠܗ ܕܐܡܪ ܥܠ ܬܠܬ ܘܥܠ ܐܪܒܥ ܕܡܫܩ ܘ ܠܐ ܐܦܢܐ ܠܗ, „Amos setzt die bestimmte Zahl, das dritte und vierte, anstatt der unbestimmten“; und passend wird die Redensart : „Bis in's dritte und vierte Glied“ (Ex. 20, 50) damit verglichen. Theodor von Mopsuestia z. d. St. sagt : „*Το ἐπὶ ταῖς τρισὶ καὶ τέσσαρσι λέγει ἀντὶ τοῦ ταῖς ἄγαν πολλαῖς*“, und ähnlich Theodoret : „*Τὸ δὲ ἐπὶ ταῖς τρισὶ καὶ ἐπὶ ταῖς τέσσαρσι τὸ πλῆθος σημαίνει λέγει τοίνυν, ὅτι πολλὰ πολλάκις τῆς Δαμασκοῦ πεπλεμμελημένας ἐπὶ πλεῖστον ἀνασχόμενος, νῦν οὐκέτι μακροθυμήσω, οὐδὲ ἀναστραφήσομαι, ὥστε αὐτῶν μὴ ἰδεῖν τὰς ἀῤῥήτους παρανομίας.*“ Diese Erklärung lag in der That sehr nahe, da an den sechs feindlichen Völkern nicht allein, sondern auch an Juda und Israel selbst von dem Propheten drei und vier Vergehen gerügt werden, und doch unmöglich angenommen werden kann, dafs alle diese Völker einer gleichen Zahl von bestimmten Vergehen sich schuldig gemacht, und da bei den classischen Schriftstellern sowohl (vgl. *τρὶς καὶ τετράκις*, Hom. Od. 5, 306; ter quaterque, Virg. Aen. 1, 94; Hor. Od. I, 31, 13), als im A. T. öfter zwei aufeinander folgende bestimmte Zahlen für eine

unbestimmte gesetzt werden. So steht sechs und sieben Hiob 5, 19, sieben und acht Mich. 5, 4; Pred. 11, 2. Auf solche Weise statt der abstracten Vielheit eine concrete zu setzen, liegt in der Natur der nach anschaulicher Darstellung strebenden Sprache des erregten Gefühls, zumal bei dem lebhaften Orientalen; und da die Zweiheit, wie schon der Dualis der Orientalen und Griechen beweist, noch als ein eigner, von der Vielheit unterschiedener Begriff festgehalten wird, so ist die Dreiheit die erste Zahl, welche als concrete Bezeichnung der Vielheit gebraucht werden kann, wie dies schon Theodor von Mopsuestia a. a. O. sehr richtig andeutet: „*ἐπειδὴ γὰρ ὁ μετὰ τὸν ἕνα καὶ δύο ἀριθμὸς πληθυντικὸς καλεῖται, τρισὶ μὲν λέγει ταῖς πολλαῖς, τέσσαρσι δὲ τὴν ἐπίτασιν τοῦ πλήθους*“; drei- und viermal kann also so viel als vielmals, zwei- und dreimal (Hiob 33, 29) nur einigemal bedeuten. Diese durch Zusammenhang und Sprachgebrauch so nahe gelegte Deutung der genannten Kirchenväter haben denn auch die meisten neueren Ausleger angenommen. So erklärt schon Luther (Bd. IV der Walch'schen Ausg. S. 2445): „um des äufsersten und höchsten gottlosen Wesens willen“, und Tarnow, Clarius, Drusius, G. L. Bauer, Dahl, Justi und Vater schliefsen sich jener allgemeinen Auslegung an. Zu demselben Resultat, wenn auch auf unnöthigem und falschem Umwege kommen die, welche, wie Mercier, Vatblé und Harenberg erst drei und vier summiren, um so die Siebenzahl zu erhalten, welche als Bezeichnung einer Menge häufig gebraucht wird (Beispiele dafür bei Glassius, rhet. sacra S. 450; er selbst pflichtet der oben erwähnten Ansicht bei).

Uebrigens ist mit dieser Bemerkung, dafs die bestimmte Zahl für die unbestimmte stehe, der volle Sinn unserer Redensart noch nicht erklärt, indem sie nicht eine einzelne bestimmte Zahl, sondern eine solche in Verbindung mit der nächst höheren darbietet. Diese zweite Zahl hat den weiteren Zweck, einmal, die erstere als eine nach Gutdünken genannte zu characterisiren, zu sagen, „es seyen defswegen nicht gerade nur genau drei, sondern auch wohl mehr“ (Hitzig z. d. St.), dann

anzuzeigen, dafs der Vergehen immer mehr werden, mithin eine gehäufte Vielheit, ein Uebermaas zu bezeichnen, wie denn den Sinn des Ausdruckes Ewald (Propheten, I, S. 90) und, früher schon, der treffliche Marck (z. d. St. : „Ad istum vero perfectum (ternarium) numerum praevaricationum cum additur adhuc per gradationem quaternarius, declarat non tantum Deus, plenam sed et impletam ad redundantiam et supra modum fuisse mensuram impietatis“) auf diese Weise schärfer bestimmt haben.[a]) Sollen nun nach einer solchen Andeutung der Vielheit

---

[a]) Maurer hat die zu grofse Allgemeinheit der früheren Erklärungen von der zweiten Hauptrichtung wohl erkannt, dadurch aber, dafs er bei seiner Erklärung von den Stellen Prov. 6, 16; 30, 15. 18. 21. 29 ausging, sich selbst den Standpunkt verrückt und so die Auffindung des wahren Sinnes der Redensart unmöglich gemacht. Jene Stellen nämlich enthalten sprüchwörtliche Redensarten von folgender Form : 30, 21. »unter Dreien bebt das Land, und unter Vieren kann es nicht aushalten : 22. unter einem Knecht, wenn er König wird, und einem Narren, wenn er zu satt wird; 23. unter der Verschmäheten, die Frau wird, und unter der Magd, die ihre Gebieterin verdrängt.« Auf diese Form nun gründet Maurer die Regel : »Quotiescunque — istiusmodi numeris res singulae subjiciuntur, subjiciuntur aut totidem, quot sunt numeratae, aut plures certe.« Und da an unserer Stelle, welche er jenen Stellen gleich achtet, meist nur ein Fall aufgezählt wird, so ist er genöthigt, jene Regel durch den Zusatz (S. 138) zu beschränken : »— — potest, qui dicit propter tria delicta et propter quatuor te punam, si voluerit dictorum afferre exempla, aut quatuor affere, aut etiam unum — — — nam qui propter tria delicta et propter quatuor te puniam dicit Hebraeus, idem dicit, ut si dicat puniam te propter tria delicta, quibus accedit quartum.« Aber jene sprüchwörtliche Redensarten scheinen mit unserer Stelle nur verwandt. Dort wird eine bestimmte Zahl von Gegenständen (c. 30, 15 ff. vier; c. 6, 16 sieben) nach einer ihnen gemeinschaftlichen Eigenschaft zusammengestellt, ihre Zahl wird ihnen vorgesetzt, um ihre Behältlichkeit zu befördern, und wenn vor diese Zahl noch die nächst kleinere gestellt wird, so hat dies nur in den Gesetzen des Parallelismus seinen Grund, weshalb, sowie diesen auf andere Weise genügt wird, sofort auch die kleinere Zahl wegfällt, vgl. 30, 24, wo es nur heifst : »Viere sind klein auf Erden, und doch weise, wohlgelehrt«, weil hier an sich schon Parallelismus herrscht. Es stehen also in diesen Fällen die einzelnen Gegenstände in bestimmter Zahl vorher schon fest, um sie handelt

im Allgemeinen einzelne unter jene Vielheit gehörende Fälle hervorgehoben werden, was übrigens auch unterbleiben kann (vgl. Mich. 5, 4; Pred. 11, 2) : so versteht es sich von selbst, dafs dies nur beispielsweise geschehen kann; denn ein Aufzählen aller Fälle würde ja eben den Begriff der gehäuften, der unbegränzten Vielheit aufheben. Es wird daher entweder

---

es sich eigentlich, und die zusammenfassende Zahl tritt nachher erst hinzu. Mithin versteht es sich von selbst, dafs jene einzelnen Gegenstände sämmtlich aufgezählt werden. Die Stelle Hiob 5, 19 : »In sechs Nöthen hilft er dir, und in sieben trifft dich nichts Böses«, worauf denn verschiedene Nothzustände, aber nicht gerade sieben angeführt werden, hätte Maurer als Parallelle zu jenen sprüchwörtlichen Redensarten gar nicht anführen sollen und dann hätte er für diese in seiner oben angeführten Regel das beschränkende »aut plures certe« sparen können. Auf der andern Seite aber leidet, was für jene Sprüchwörter gilt, auf unsere Stelle keine Anwendung. Denn hier, wo von den verschiedensten Verhältnissen verschiedener Völker stets dieselben Zahlen gebraucht sind, können diese unmöglich auf eine bestimmte Zahl von Gegenständen sich beziehen; vielmehr stehen sie zuerst als allgemeine Bezeichnung einer Vielheit, aus welcher dann ein Fall, oder auch mehrere beispielsweise angeführt werden können. In der That herrscht, wie oben bereits bemerkt wurde, in der Anführung solcher Beispiele die gröfste Freiheit, und es ist keineswegs, wie Maurer's Regel voraussetzt, stets nur ein einziges hervorgehoben. Dadurch aber, dafs dies in den meisten Fällen zu geschehen scheint (1, 3, 6, 9, 11), oder auch wirklich geschieht (1, 13; 2, 1), ist Maurer verführt worden, mit Dathe (s. o.) אַרְבָּעָה zu erklären, als ob es חֲרִבִיעִי hiefse und es auf den bestimmten einzelnen Fall zu beziehen und durch die Zusammenstellung unserer Stelle mit den nur scheinbar verwandten in den Proverbien ist er der alten rabbinischen Erklärung nahe getreten, welche die Zahlen als ganz bestimmte auffafst. Er hat also im Ganzen recht mit der Bemerkung : »Plane nihil (?) proficitur eo, quod interpretes istiusmodi numerorum compositione indefinitam multitudinem exprimi monuisse satis habent«; aber im Bestreben genug zu sagen, hat er zu viel gesagt und ist wirklich aus dem Regen in die Traufe gekommen. Ich glaubte, seiner sorgfältigen Erörterung gegenüber eine abweichende Ansicht um so vollständiger begründen zu müssen, je mehr Maurer durch das zu Am. 1, 3 Bemerkte die Untersuchung über den Sinn des fraglichen Ausdruckes für abgeschlossen zu halten scheint, indem er zu Prov. 6, 16 auf das dort Gesagte nur verweist.

eine beliebige Anzahl einzelner Fälle aufgeführt (vgl. 2, 4 f.; 6 ff.), oder ein einzelner Fall, der aber eine mehrmalige Wiederholung zuläfst (vgl. 1, 3, 6, 9, 11), oder ein ganz besonderer einzelner Fall, welcher nur als ausgezeichneter statt aller angeführt wird (1, 13; 2, 1).

„Nicht wend' ich es." Die ganze Tendenz dieses Abschnittes, welche darauf gerichtet ist, Joel's Aussprüche zu bestätigen, empfiehlt, das Suffixum נֶּנּוּ, wenn auch nicht gerade auf das Wort קוֹל v. 2 (so Credner, Joel S. 60, Anm. 1), doch — da die Auffassung des Suff. נֶּנּוּ als Neutrum keine Schwierigkeit hat (Ewald, §. 172, 6; gewöhnlicher freilich wird das Neutrum durch die Femininalform ausgedrückt, so steht Jes. 43, 13 in ähnlicher Verbindung וְיָשִׁיבֶנָּה) — auf den Inhalt dieser drohenden Donnerstimme, auf die von Joel verkündeten und von Amos in 2 v. zusammengefafsten Drohungen Jehova's zu beziehen. Das Verb. שׁוּב kommt auf diese Weise vom Wirkungslosbleiben des göttlichen Wortes öfter vor, vgl. Jes. 45, 23; 55, 11; Hes. 7, 13; ebenso das Hiph. הֵשִׁיב vom Zurücknehmen, Wirkungslosmachen, Num. 23, 20; Jes. 43, 13. Der metaphorische Ausdruck ist ein sehr naheliegender, zu dessen Erklärung man nicht mit Rosenmüller z. Hes. a. a. O. an den auf den Schützen zurückprallenden Pfeil zu erinnern braucht: das Wort wird gesprochen, um eine Wirkung hervorzubringen, erreicht es diesen Zweck, so geht es auf etwas anderes über; erreicht es ihn nicht, so existirt es nur in Bezug auf den, der es gesprochen, es kehrt zu ihm zurück, bleibt wirkungslos bei ihm. So ist denn die schon von Tarnow und Lightfoot (in Chron. p. 95) angenommene Beziehung auf den vorigen v. nach Credner auch von Hitzig (der ebenfalls das Suffixum direct auf קוֹל bezieht) und Ewald gebilligt worden. Grotius, Dathe, G. L. Bauer, Justi u. A. suppliren im Allgemeinen: Strafe, Drohung, ohne sich zu entscheiden, ob dabei an die vorausgegangene allgemeine, oder die folgenden speciellen Drohungen zu denken sey. Diese letztere schon von Marck und Dahl empfohlene Beziehung hat Maurer angenommen, grammatisch möglich zwar; aber

gezwungen und nichtssagend. Von den alten Uebersetzungen giebt die Worte keine getreu und einige geben sie falsch wieder. Der Chaldäer wollte, wenn er die hebräischen Worte durch : לא אשבוק להון, „nicht verzeihe ich ihnen“, nur den Sinn der Stelle angeben, und das hat er im Allgemeinen erreicht. Hieronymus dagegen will treu übersetzen, wenn er hier und an den folgenden parallelen Stellen אשיבנו constant durch „non convertam eum“ wiedergiebt und das Suffix, wie er selbst sagt, auf „Damasci populum“ bezieht. Der Sinn dieser offenbar falschen Uebersetzung, welche übrigens Vatblé und Drusius billigen, wäre dann : „Non revocabo eum ab errore in viam, non reducam eum ad gratiam meam“ (Drusius). Die LXX, welche אשיב durch *ἀποστραφήσομαι* wiedergeben, scheinen ebenfalls das Suffixum ursprünglich durch *αὐτόν* übersetzt und auf das bedrohte Volk bezogen zu haben, noch jetzt ist dies 1, 3, 13; 2, 1, 4, 6 die bestätigtste Lesart. Da aber auf die bedrohte Stadt besser *αὐτήν*, auf das bedrohte Volk besser *αὐτούς* zu passen schien, so hat sich jenes 1, 9 ausschliefslich und 1, 3 in vielen mss. neben *αὐτόν* geltend gemacht, an diesen beiden Stellen gerade, weil die mächtigen Städte Tyrus und Damask die Berücksichtigung vorzugsweise in Anspruch nahmen; *αὐτούς* dagegen steht 1, 6 und 11 ausschliefslich und 1, 3, 13; 2, 4 in sehr vielen mss. neben *αὐτόν*. Theodoret erklärt diese Uebersetzung auf folgende Weise : „*Τὸ οὖν οὐκ ἀποστραφήσομαι, ἀντὶ τοῦ, οὐκέτι μακροθυμήσω, οὐδὲ ἀποστρέψω τὸ πρόσωπόν μου ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.*“ Der Syrer ist hier offenbar von den LXX abhängig, indem er, nach seiner Weise in solchen Steigerungen (vgl. Prov. 6, 16; 30, 15. 18. 21. 29) die gröfsere Zahl durch die Ordinalzahl wiedergebend, übersetzt : ܠܐ ܐܦ ܥܠ ܬܪܬܝ ܕܕܡܣܩ ܘܥܠ ܐܪܒܥܐ, „propter tria scelera Damasci etiam quartum non avertam ab iis,“ wie es die lateinische Uebersetzung des Syrers in der Londoner Polyglotte ausdrückt, indem sie ܐܦ als Object zu ܐܥܒܪ zieht; besser scheint Ephräm den Sinn seines Landsmannes verstanden zu

haben, indem er ܕܐܪܟܢܐ von dem vorausgegangenen ܟܠ noch abhängig macht und ܐܕܐ als Object zu ܐܗܦܟ ergänzt; der Sinn der syrischen Uebersetzung wäre demnach : „Um gehäufter Vergehen willen zieh' ich meine strafende Hand nicht von ihnen zurück.“ Interessant ist für die Kritik der LXX, dafs der Araber nur 1, 3, wo von Damaskus, und 1, 9, wo von Tyrus die Rede ist عَنْهَا, sonst überall in den parallelen vv. عَنْهُم setzt.

Unter den gehäuften Vergehen Damask's wird nun, als das himmelschreiendste, eins für alle hervorgehoben in den Worten: Ob ihres Zermalmens mit Dreschwagen von Eisen Gilead. Die LXX setzen aus v. 13 hinzu : τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τῶν ἐν Γαλαάδ; דוש hat, wie viele mit ד beginnende Wurzeln, zunächst die allgemeine Bedeutung „niederdrücken“, „niederstofsen“; vgl. unser ducken, decken, duschen u. s. w. Wie aber diejenigen Wurzeln, bei welchen auf ד ein ח folgt, einfach den Begriff des Stofsens oder Niederstofsens ausdrücken (vgl. דוח, דחח, דחה, הדח, נדח u. a. bei Herbst, conjecturae etymologicae de linguae hebraeae radicibus הב et בה, Halis 1842, S. 87; Gesenius, thes. unter דחה), so giebt die starke nachklingende Sibilans ש der Wurzel den Nebenbegriff des Auseinandergehens : דוש bezeichnet mithin ein auseinandertreibendes Stofsen, ein Zerstofsen, Zermalmen und steht im A. T. namentlich vom Zermalmen des zum Auskörnen bestimmten Getreides, oder gefangener Feinde, die man mit den Dreschmaschinen zu Tode marterte, wohl unterschieden von den durch das stärkere ךְ und ק gebildeten Wurzeln, welche ein vollständiges Zermalmen, ein Zerreiben zu Staub (דַּק, Ex. 16, 14; Jes. 40, 15) bezeichnen, vgl. Jes. 28, 28. Mit dem hebr. דָּרַשׁ, unserm : Dreschen, plattdeutsch : Döschen (vgl. Gesenius, thes. unter דָּרַשׁ) ist das Wort offenbar verwandt. Merkwürdiger Weise nun hat sich hier die weichere Form דוש nur in der angegebenen sinnlichen, die härtere דָּרַשׁ fast nur in der geistigeren Bedeutung „suchen“, „fragen“, „unter-

suchen“ erhalten. Es darf defshalb nicht, wie Gesenius gethan, דּוּשׁ als eine Erweichung aus דָּרַשׁ angesehen werden, vielmehr ist דּוּשׁ die ursprüngliche und דָּרַשׁ die abgeleitete Form. Durch die Hinzufügung des Bebelautes ר nämlich erhält die Wurzel die weitere Bedeutung einer wiederholten Bewegung (vgl. Herbst. a. a. O. S. 29), eines wiederholten zermalmenden Stofsens, Schlagens u. s. w. So erklärt sich die Grundbedeutung von דָּרַשׁ, welche im Begriffe „Zertreten“ liegt, der sich noch in dem Ausdrucke עִיר דְּרוּשָׁה (Jes. 62, 12), eigentlich „urbs trita“, dann „urbs frequentata“ findet (im Syrischen: ܐܘܪܚܬܐ ܠܐ ܡܬܒܥܝܢ, „viae non tritae“, Ephr. opp. I, S. 191: ܒܐܘܪܚܐ ܕܪܓܠ ܒܗ ܡܪܢ, „in via, quam calcavit dominus noster,“) und aus welchem sich nachher der Begriff des häufigen Betretens, in welchem das Wort ebenfalls nur noch ganz selten vorkommt (Deut. 12, 5; Am. 5, 5), des Suchens, Fragens und Untersuchens, in welchen Bedeutungen das Wort sich sehr häufig findet, nach und nach entwickelt haben. Dafs דָּרַשׁ die spätere Form ist, geht auch aus dem Umstande hervor, dafs sie in sinnlicher Bedeutung gerade in der späteren Bildungsweise der aramäischen Dialecte sich noch erhalten hat, so heifst im Syrischen das Dreschen ܕܘܫܐ, die ausgedroschnen Körner ܕܘܫܐ.

Das Dreschen auf den, damit der Luftzug die Spreu aus dem gegen den Wind gewurfelten Getreide sondere, stets im Freien und am liebsten auf Höhen angelegten Tennen (Jes. 17, 13: „Spreu der Berge“) wurde und wird noch heute im Orient auf verschiedene Weise vorgenommen, einmal durch Ausklopfen mit Stöcken (Robinson, II, S. 639 ff.), was nach Jes. 28, 28 bei Kräutern, wie Kümmel u. dergl. gewöhnlicher war, als beim eigentlichen Getreide (Richt. 6, 11; Ruth 2, 17), ferner dadurch, dafs man die Körner durch Rindvieh (Micha 4, 13) oder Pferde (Jes. 28, 28) austreten liefs (Höst, Nachrichten von Marokos und Fes. Kopenhagen 1781, S. 129), endlich durch eigne Dreschmaschinen. Diese waren und sind von dreifacher Art: die roheste Form sah Niebuhr (Beschreibung von Arabien S. 158, und die Abbildung davon tab.

XV, D) bei den Arabern in Jemen, welche einen grofsen Stein von der Gestalt der hölzernen Hemmschuhe unserer Gebirgsbewohner, nur nicht ausgehöhlt, durch das in zwei Reihen mit den Aehren gegeneinandergelegte Korn von zwei Ochsen durchziehen lassen. Etwas vollkommener ist die Dreschmaschine, deren man sich, nach dem Berichte desselben Reisenden, in Syrien bedient, sie „besteht aus einigen Brettern, in welchen an der unteren Seite eine Menge Feuersteine sind“ (Niebuhr a. a. O. und Kämpfer, amoenit. exot. S. 680). Die vollkommenste Dreschmaschine endlich wurde wohl schon in ältester Zeit in dem hochcultivirten Aegypten gebraucht, wie sie noch heutzutage dort üblich ist; Niebuhr (Reisebeschreibung, I, S. 151 ff. und dazu die Abbildung tab. XVII, E), besonders aber Girard (mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte, in der description de l'Égypte, état moderne, II, S. 504 f. und dazu die Abbildung ét. mod. II., arts et metiers, pl. VIII; auch eine unvollkommene Abbildung bei Kämpfer a. a. O. zeigt den Dreschwagen in Thätigkeit) beschreiben sie sehr anschaulich. Ich setze die Beschreibung des letzteren hierher : „On ne connoît point en Égypte l'usage du fléau pour battre le grains. Dans la partie la plus méridionale du Sayd, le blé, tel qu'il a été récolté, est étendu sur une aire et foulé aux pieds des boeufs : par ce travail, non seulement on fait sortir le grain de l'épi, mais encore on en brise la paille, qui est sèche et extrêmement fine, elle se trouve ainsi toute préparé pour servir de fourrage. Dans le reste de l'Égypte, ces deux opérations s'exécutent à l'aide d'une machine appelée noreg (نورج bei Niebuhr nach Jahn = מורג)...

„Cette machine est composée d'un châssis horizontal, formé de quatre pièces assemblées d'équerre entre elles : deux de ces pièces reçoivent, parallèlement aux deux autres, deux essieux en bois, sur lesquels sont fixées par leur centre trois et quatre roues en fer plat, de deux millimètres d'épaisseur et de quatre décimètre de haut. Tout l'assemblage est ainsi mobile horizontalement sur ces roues, dont la disposition est telle, que

celles, qui sont traversés par le même essieu correspondent au milieu d'espace compris entre celles que traverse l'essieu suivant. Le châssis est surmonté d'une espèce de siège en grosse menuiserie, où se place le conducteur des boeufs qui y sont attelés. Un anneau de fer, fixé dans la traverse intérieure du châssis, sert à attacher avec une corde un timon volant, à l'extrémité duquel est un joug traversal, que l'on fait passer sur le cou de ces animaux.

„Les gerbes des grains de toute espèce, que l'on destine à être battus au moyen de cette machine, sont déliées et étendues sur une aire de quinze à vingt mètres de diamètre, dont la centre est quelquefois occupé par une meule de ces grains; on fait ensuit promener circulairement la machine sur cette aire : ce qui fait sortir le grain de l'épi, tandis que la paille se trouve hachée pendant la même opération par les roues de fer dont le noreg et armé et sur lesquelles il roule.“ [4])

Dafs auch die Israeliten zum Auskörnen des Getreides Maschinen gebraucht haben, geht aus den beiden Hauptstellen Jes. 28, 27 f. und 41, 15 deutlich hervor; an der ersten heifst es : „Denn nicht mit dem חָרוּץ wird gedroschen Düll, und ein Wagenrad (אוֹפָן) über Kümmel gewendet; sondern mit dem Stocke wird geklopft Düll, und der Kümmel mit dem Stabe Brodkorn wird gedroschen [5]), aber nicht ohn' Ende drischt

---

[4]) Die ägyptischen Denkmäler bei Rosellini (i monumenti dell'Egitto, monum. civili, tab. XXXIII, vgl. den Text part. II, tom. I, p. 308 ff.) zeigen unter den Ackergeräthschaften keine Dreschmaschine : das auszudreschende Getreide ist auf einen grofsen Haufen zusammengeschüttet, und über diesen treibt ein Mann nach der einen Abbildung drei, nach der andern sechs Stiere hin, während ein anderer dabei steht, um mit einem Besen das auseinandergedrückte Getreide wieder zusammen zu kehren.

[5]) Da es gleich schwer ist, in diesem vielbesprochenen v. mit Gesenius und Maurer eine doppelte Bedeutung von דקק anzunehmen, wie mit Hitzig und Knobel die Worte לֶחֶם יוּדַק als Frage aufzufassen, so erscheint es immer noch als das Gerathenste, mit Ewald statt יוּדַק,

man es, und treibt man an das Rad seines Wagens (גִּלְגַּל עֲגָלָתוֹ) und seine Pferde : man zermalmt es nicht." An der andern wird Israel verheifsen : „Siehe ich mache dich zu einem neuen מוֹרַג חָרוּץ, versehen mit Schneiden; du sollst dreschen (תָּדוּשׁ) die Berge und zermalmen, und die Höhen wie Spreu machen." Nur in dieser letzteren Stelle findet sich der vollständige Ausdruck : מוֹרַג חָרוּץ, von מוֹרַג kommt noch der Plur. מוֹרָגִים (2. Sam. 24, 22, מוֹרִיגִים 1. Chr. 21, 23), vor als Bezeichnung eines hölzernen, von Rindern gezogenen und beim Dreschen gebrauchten Geräthes, und חָרוּץ findet sich aufser unserer Stelle noch Hiob 41, 22; 2. Sam. 12, 31 und in der Parallelstelle 1. Chron. 1, 20 in der Nebenform חָרִיץ und mit dem Zusatze הַבַּרְזֶל. Es fragt sich nun : welche der oben beschriebenen Dreschmaschinen bezeichnet der מוֹרַג חָרוּץ der Hebräer? Denn dafs er eine ganze neue Art bezeichne, läfst sich bei der sonst sich so gleichgebliebenen Weise des Ackerbaues im Orient durchaus nicht erwarten. Vorerst ist die durch Gesenius (Commentar zu Jes. S. 849) verbreitete Ansicht zurückzuweisen, dafs Jes. 28, 27 nothwendig von zwei verschiedenen Arten von Dreschmaschinen die Rede sey, und dafs, da für den mit Walzen versehenen Dreschwagen עֲגָלָה stehe (v. 28), unter חָרוּץ nur der Dreschschlitten verstanden werden könne; denn einmal spricht alle Erfahrung dagegen, dafs in derselben Gegend zu demselben Zwecke zwei Arten von Ackergeräthschaften, eine vollkommnere und eine unvollkommnere, gebraucht werden, und dann spricht der Umstand, dafs im 28 v. nur auf die mit Rädern versehene Art Rücksicht genommen wird, und dafs im zweiten Gliede מַטָּה und שֶׁבֶט gleichbedeutend sich gegenüberstehen, entschieden dafür, dafs auch im

---

יוּדָשׁ zu lesen, womit alle Schwierigkeiten auf einmal sich heben. Für diese Lesart spricht nicht allein der Chaldäer und Syrer : es erklärt sich auch ihre Entfernung leicht durch das Bestreben, in der Aufeinanderfolge des יוּדָשׁ, יוּדָק, יְדוּשֵׁנוּ, יְדָקֵנוּ eine gewisse Ordnung hervorzubringen, abgesehen davon, dafs in der alten Schrift eine Verwechselung des ק und ש leicht möglich war.

ersten Gliede חָרוּץ und אוֹפָן עֲגָלָה dasselbe und zwar auf poëtische Weise das bezeichnen, was in Prosa מוֹרָג heifst.*) Auch deutet Alles, was sonst zur Beschreibung der Dreschmaschinen vorkommt, auf ein mit Rädern versehenes Geräthe, das von Rindern gezogen wird, nichts auf den Dreschschlitten, d. h. jenes mit spitzen Steinen ausgerüstete Bret der Syrer, vgl. mit der Stelle Jes. 28, 27 f., wo der Dreschmaschine ein Rad zugeschrieben wird, Prov. 20, 26, wo sie schlechtweg אוֹפָן heifst. Somit wird sich nichts Bedeutendes gegen die Behauptung einwenden lassen: es kommt im A. T. nur Eine Art von Dreschmaschinen vor, deren eigentlicher vollständiger Name מוֹרַג חָרוּץ, und die nichts anderes ist, als der mit geschärften Walzen versehene (בַּעַל פִּיפִיּוֹת Jos. 41, 15) versehene Dreschwagen der alten und neuen Aegypter. Da die Israeliten den Ackerbau eigentlich erst aus Aegypten mitbrachten, so erklärt es sich leicht, wie sich bei ihnen das vollkommnere Geräthe fand. Die Etymologie des Ausdruckes anlangend, so ist חָרוּץ eigentlich ein Epitheton zu מוֹרָג und heifst „gespitzt", „geschärft", wo es daher in schlichter Prose allein zur Bezeichnung des Dreschwagens stehen soll, verwandelt es sich in die Form חָרִיץ, welche zur Bezeichnung reiner Substantive, die aus dem Particip hervorgehen, geeigneter ist (Ewald, Lehrb. §. 149, e). Die Ableitung von מוֹרָג ist dunkel (Ewald, §. 188, b). Betrachtet man das Wort für sich, so liegt am nächsten, es als Part. Hophal vom Stamme רגג, arab. رَجَّ, „movit", „agitavit", „tremefecit", aufzufassen; die Verdoppelung des ג im Plur. unterstützt diese Ableitung, und die Verwandlung des reinern ו in das trübere י erklärt sich aus der Verwandlung des Participiums

*) Dafs Richter 8, 7, 16 unter בַּרְקָנִים eine Dornenart zu verstehen, und nicht, wie man nach älteren Auslegungen thun könnte, an eine mit Feuersteinen (בַּרְקָנִים von בָּרַק, „blitzen") besetzte Dreschmaschine zu denken ist, ist von den neuesten Auslegern (Studer und Bertheau z. d. St.) mit entscheidenden Gründen nachgewiesen worden.

in ein Substantiv leicht, das Wort hiefse dann „etwas fortbewegtes", „fortgewälztes", „eine Walze", „ein Rad"; oder das מ dient zur Bezeichnung des Werkzeuges und die Form ist entstanden, wie מוֹסָךְ aus סכך, מוֹסֵב aus סבב, מוֹבֵא aus בוא; vgl. auch מֹרָךְ von רכך. Nun heifst aber dasselbe Werkzeug jetzt noch im Arabischen نَوْرَج, welches Wort in den Lexicis auf den Stamm نَوَّرَ, „horsum ac prorsum se vertit" zurückgeführt wird. Die Aehnlichkeit zwischen der hebräischen und arabischen Benennung ist in der That zu grofs, als dafs man eine etymologische Verwandtschaft zwischen beiden in Zweifel ziehen könnte, und da das hebr. מוֹרָג vereinzelt steht, das arab. Wort aber noch von Wörtern desselben Stammes umgeben ist, so haben sich J. D. Michaelis (suppl. S. 1545) und Gesenius (thes. unter מרג) dadurch verleiten lassen, מוֹרָג als aus dem arab. Worte entstanden zu betrachten. Gleichwohl steht der Stamm نَوَّرَ, der schon als Quadriliterum auffällt, im Arabischen nicht minder vereinzelt, als מוֹרָג im Hebräischen, ein entsprechendes Triliterum: نَرَجَ sucht man vergebens, und die Verba نَوَّرَ und نَيَّرَ lassen sich als Denominativa des sehr gangbaren Namens eines vielgebrauchten Werkzeuges sehr wohl erklären, so wie auch die übrigen Bedeutungen von نَوْرَج und نَيْرَج selbst an die Grundbedeutung „Dreschwagen" einfach sich anschliefsen. So steht denn نَوْرَج im Arabischen viel unerklärlicher da, als das hebräische מוֹרָג, und da der Uebergang des festeren מ in das flüchtigere נ weit leichter denkbar ist, als der umgekehrte Fall: so erscheint es am gerathensten, bei der zuerst gegebenen Erklärung von מוֹרָג zu bleiben und نَوْرَج als eine daraus abgeschwächte Form zu betrachten.

Diese Dreschwagen nun brauchte die wilde Grausamkeit

des Alterthums auch, um an gefangenen Feinden furchtbare Rache zu nehmen, indem diese zu Boden geworfen und durch die über sie hingezogenen Dreschwagen zermalmt wurden; auch dies wäre mit den syrischen Dreschschlitten nicht wohl möglich gewesen. Diese Grausamkeit wird hier den Damascenern vorgeworfen, wiewohl sich selbst David nicht rein von ihr erhielt (2. Sam. 12, 31; vielleicht auch c. 8, 2); in prophetischen Bildern vom künftigen Triumph Israels über seine Feinde kommt sie öfter vor, Jes. 25, 10; 41, 15, vgl. Micha 4, 13; Jer. 51, 33. Von den alten Uebersetzern geben die LXX hier בח׳ הברזל durch *πρίοσι σιδηροῖς* wieder, während sie 2. Sam. 12, 13 das Wort richtig durch : *τρίβολος* übersetzen, מוֹרַג übersetzen sie 2. Sam. 24, 22 und Jes. 41, 15 durch *τροχός*. Theodoret aber bemerkt sehr gut : *Τοῦτο σαφέστερον ὁ Σύμμαχος ἐδίδαξεν εἰρηκὼς, Ἀνθ' ὧν ἠλώησαν τροχοῖς σιδηροῖς τὴν Γαλαάδ · τὴν αὐτὴν δὲ διάνοιαν καὶ ὁ Ἀκύλας καὶ ὁ Θεοδοτίων τεθείκασι · μανθάνομεν τοίνυν, ὡς εἰς ἅλω τινὰ βάλλοντες τὰς προειρημένας γυναῖκας, τοῖς πριονειδέσι τροχοῖς δίκην αὐτὰς ἀσταχύων ὡμῶς κατηλώησαν.*“ Die Vulg. übersetzt : „Eo quod trituraverint in plaustris ferreis Galaad“; und dazu giebt Hieronymus die mit den neueren Beschreibungen ganz übereinstimmende Erklärung : „Est — genus plaustri, quod rotis subter ferreis atque dentatis volvitur, ut, excussis frumentis, stipulam in areis conterat, et in cibos jumentorum propter foeni sterilitatem paleas comminuat“; vgl. Hieronymus zu Jes. 25, 10; 28, 27. Der Chaldäer hat die hebräischen Worte beibehalten, und der Syrer übersetzt, während er die übrigen Worte ebenfalls beibehält, חֲרוּצוֹת durch : ܣܟܐ, „clavi“, „paxilli“, indem er dabei an die Nägel denkt, womit die in Syrien üblichen Dreschschlitten beschlagen sind; Schuhnägel hat er gewifs nicht gemeint, als welche Ephräm durch den Zusatz ܕܡܣܢܝܢܘܗܝ diese Nägel bezeichnet. (Ueber die Dreschmaschinen im Orient vgl., aufser den bereits angeführten Stellen, im Allgemeinen : J. H. Michaelis und Gesenius zu Jes. 28, 27; Winer, Realw. I, 324 ff.; Lengerke,

Kanaan, I, S. 102 f., wo auch nur die eine mit Rädern versehene Art von Dreschmaschinen als im A. T. erwähnt angenommen wird; Jahn, Archäologie S. 372 ff.).

Gilead, der Name des Landes, gegen welches der Frevel verübt wurde, bezeichnet zunächst das Gebirge, welches sich östlich vom Jordan, südlich vom See Tiberias und dem Jarmuk (nicht blos südlich von Jabbok, wie Lengerke, I, S. 32, gegen Gen. 32, 22. 23 behauptet) bis zum Arnon erstreckt, wie denn schon der Name auf ein Gebirge hindeutet, mag man ihn nun nach Gen. 31, 47 f. durch גַּל עֵד, „Hügel des Zeugnisses", erklären, als die vertragsmäfsige Gränze zwischen dem Gebiete der Israeliten und der aramäischen Nachbarn (vgl. Ewald, I, S. 393 ff.) oder durch גַּל עַד, „Hügel der Ewigkeit" (Hab. 3, 6; Gen. 49, 26), d. i. fester Berg. Sodann bezeichnet Gilead das dieses Gebirge umgebende Land und wird in diesem engeren Sinne von dem nördlichen Gebiete von Basan wohl unterschieden (Deut. 3, 13; Jos. 13, 10. 11. 30. 32), und endlich wird der Name auch, im Gegensatze gegen das westlich vom Jordan gelegene Kanaan, im weiteren Sinne von sämmtlichen am östlichen Ufer des Jordans gelegenen Ländern mit Einschlufs Basans und namentlich des Stammgebietes von Ruben, Gad und Halbmanasse gebraucht (Num. 32, 29; Deut. 3, 13; 34, 1; Jos. 20, 9, und, über die Bedeutung von Gilead, Reland, S. 194 ff.; Raumer, S. 228 ff.). Auf das von Amos erwähnte Vergehen der Damascener haben wir nun 2. Kön. 10, 32 f. und 13, 7 wahrscheinlich bestimmte Beziehungen. Dort heifst es in der Geschichte Jehu's von Israel (884 — 856 v. Chr.): „Um selbige Zeit begann Jehova abzuschneiden von Israel, und Hasael schlug es in allen Gränzen Israels, vom Jordan an gegen Aufgang der Sonne, das ganze Land Gilead, die Gaditer und die Rubeniter und die Manassiter von Aroer an, welches am Bache Arnon liegt, bis nach Gilead und Basan." Diese Stelle zeigt schlagend, wie Gilead im doppelten Sinne gebraucht wird, und dafs das Land Gilead im weitesten Sinne von den damascenischen Syrern bedrängt worden war. Die Stelle 2. Kön. 13, 7, welche sich auf

Jehu's Nachfolger, Joahas (856—840 v. Chr.), bezieht, hebt auch die vom Propheten gerügte grausame Art dieser Bedrängnifs hervor : „— Joahas hatte vom Volke nicht mehr übrig behalten, denn fünfzig Reiter und zehn Wagen und zehntausend Mann Fufsvolk, denn der König von Syrien (Hasael) hatte sie umgebracht, und hatte sie gemacht wie Staub, indem er sie drosch (לָדַשׁ)." Auf diese, etwa 50—70 Jahre vor Amos Auftreten vorgekommenen Feindseligkeiten und Grausamkeiten der Damascener gegen die Bewohner der Ostjordansländer bezieht sich die Rüge des Propheten; seitdem hatten zwar Joas (840—825) und Jerobeam II. (825—784) den minder kräftigen Benhadad wieder gedemüthigt, aber nach der Ansicht des Propheten die Rache an dem gegen Ende der Regierung Jerobeam's sich auf's Neue erhebenden Reiche noch nicht vollendet, so dafs Jehova diese Vollendung überlassen bleiben mufs. Vielleicht denkt Amos hier schon an die Verderben drohend bereits heranrückende assyrische Macht (c. 6, 2) als eine Zuchtruthe in der Hand des rächenden Gottes. Dafs הַגִּלְעָד für יוֹשְׁבֵי רג' (Chald. : יָתְבֵי אַרְעָא גִּלְעָד) steht, bedarf kaum einer Erwähnung.

v. 4. Das fressende Feuer nennt der Prophet zunächst im Allgemeinen als Mittel vollständiger Vernichtung (Hiob 15, 34; 20, 26; Jes. 1, 30) : Jehova will die Macht der übermüthigen Syrer von Grund aus zerstören, weiter stellte sich dann vor die Seele des Propheten das im nächsten v. deutlicher hervortretende Bild grimmiger Feinde, als der Ursache dieser Vernichtung, denn die Verwüstungen des Krieges insbesondere werden im alten Testamente oft als ein verheerendes Feuer bezeichnet; so namentlich schön in der auch von D. Kimchi z. d. St. citirten uralten Dichterstelle, Num. 21, 28, mit Beziehung auf Sihon's Krieg gegen Moab : „Feuer ging aus von Hesbon, Flamme aus der Stadt Sihon's, frafs Ar Moab, die Herren der Höhen des Arnon." Hier aber, als Strafwerkzeug des zürnenden Gottes, die Flammen zu nennen, lag besonders nahe, da der Zorn Jehova's selbst oft ein verzehrendes Feuer genannt wird, vgl. Deut. 4, 24, bes. Deut. 32, 22 : „Denn Feuer glüht in meinem

Zorn und zündet bis zu der Hölle Tiefen, und frifst die Erd' und ihre Frucht, und entflammt die Gründe der Berge." Der kräftige, treffende Ausdruck des Propheten hat so grofsen Anklang gefunden, dafs er von seinem Zeitgenossen Hosea in einer Drohung gegen Juda benutzt (Hos. 11, 14), von Jeremias in einer Weissagung gegen die Syrer wörtlich wiederholt worden ist (Jer. 49, 27). Hasaël und Benhadad können nach den obigen Bemerkungen über die Geschichte Syriens (S. 75) keine anderen seyn, als Benhadad's II. Mörder, Hasael, und dessen Sohn und Nachfolger Benhadad III. Jener hatte über Israel die bedeutendsten Verluste gebracht, und mufste defshalb, wenn auch bereits gestorben, noch erwähnt werden, dieser, der erst unter Joas von Israel, um's Jahr 836 (vgl. 2. Kön. 13, 22—25) zur Regierung kam, lebte aller Wahrscheinlichkeit nach noch zur Zeit, da Amos auftrat, und begann eben, unter den Zerrüttungen, welche das Ende der Regierung Jerobeam's II. trafen, von den durch diesen und dessen Vorgänger Joas ihm zugefügten Niederlagen sich wieder zu erholen. Statt der Form חֲזָאֵל findet sich 2. Kön. 8, 8. 15 die Form חֲזָהאֵל, ebenso an unserer Stelle in cod. 30. 195. 258 bei de Rossi. Für הֲדַד in בֶּן־הֲדַד und הֲדַדעֶזֶר haben die LXX constant Ἀδερ, einmal hat es auch Josephus (a. i. 8, 7, 6, vgl. 1. Kön. 11, 14), und Justin (36, 2 : Adores); auch im Urtexte schwanken die verschiedenen mss. zwischen der Form הֲדַד und הֲדַר. Bei weitem die meisten Autoritäten sprechen jedoch für die Form הֲדַד, aus welcher, wie Hieronymus meint, durch eine einfache Verwechslung des ד mit ר die Lesart der LXX entstanden ist, aufserdem wohl noch dadurch, dafs הֲדַד ein bekanntes Wort ist, während das wahrscheinlich ausländische [7]) הֲדַר unverständlich war, an unserer Stelle spricht nur Kennic. 19; de Rossi 689

[7]) Der Versuch des Macrobius, es, durch Zurückführung auf das semitische אֶחָד, חַד, durch Unus zu erklären, ist verfehlt (Gesenius, mon. phoen. p. 385).

für הדר; und schon Theodoret z. d. St. bemerkt, obgleich er mit den LXX *υἱοῦ Ἄδερ* liest: „*Βαραδὰδ* (בַּר־הֲדַד) *γὰρ κέκληται τῇ Ἑβραίων καὶ τῇ Σύρων φωνῇ.*“ Dieses הֲדַד nun bezeichnete nach Macrobius (Saturnal. I, 18) und Eusebius (praep. ev. 1, 10, nach Philo von Byblus) eine syrische Gottheit. An jener Stelle heifst es: „Deo, quem summum maximumque venerantur Adad nomen dederunt. — — Adad insigne cernitur radiis inclinatis, quibus monstratur vim coeli in radiis esse Solis, qui dimittuntur in terram.“ Adad wird also als oberster Gott und Sonnengott dargestellt, und damit stimmt die Angabe bei Eusebius a. a. O., dafs er der König der Götter sey, überein (vgl. Seldenus de diis Syris S. 170 ff.). Da nun auch רִמּוֹן nach 2. Kön. 5, 16 der Name einer syrischen Gottheit ist, so haben wir in dem Worte הֲדַדְרִמּוֹן (Sach. 12, 11) höchst wahrscheinlich den vollständigen Namen dieses Gottes (vgl. Hitzig, Jesaia, S. 205), von welchem Namen Hadad und Rimmon gleichbedeutende Abkürzungen sind. Der Name des Gottes nun wurde in den Namen der Herrscher aufgenommen, und so findet sich, wie in dem Namen des Königs von Zoba, Hadadeser (vgl. das israelitische אֶלְיַעֲדָע), so in dem Namen der drei Benhadad, deren zweiter und dritter von Josephus (a. i. 9, 4, 3 ff., c. 8, 7), schlechtweg *Ἄδαδος* genannt wird, der Name Hadad selbst, in dem Namen des dritten Königs טַבְרִמּוֹן (1. K. 15, 18) der gleichbedeutende Name Rimmon, in חֲזָאֵל steht für diese speciellern Namen der allgemeinere Name אֵל, oder der syrische Gottesname ist in den hebräischen übersetzt (vgl. das dem טַבְרִמּוֹן entsprechende טָבְאֵל Jes. 7, 6 und dazu Hitzig), für dies חֲזָאֵל scheint aber חֲזִיוֹן (1. Kön. 15, 18) nur die kürzere Form zu seyn, und so blieben nur die Namen רְזוֹן (1. K. 11, 23) und רְצִין (Jes. 7, 1) als solche übrig, bei welchen nicht ausdrücklich der syrische Gottesname genannt, oder bestimmt auf ihn hingedeutet ist. Mit dem Gott hat dann die nach demselben benannten Könige Josephus wohl nur verwechselt, wenn er (a. i. 9, 4, 6) von Benhadad II. und Hazael erzählt: — — *μέχρι νῦν αὐτός τε ὁ Ἄδαδος καὶ Ἀζάηλος ὁ μετ' αὐτὸν ἄρξας, ὡς θεοὶ τιμῶνται*

διὰ τὰς εὐεργεσίας καὶ τὰς τῶν ναῶν οἰκοδομίας, οἷς ἐκόσμησαν τὴν τῶν Δαμασκηνῶν πόλιν. Πομπεύουσι δ' οὗτοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπὶ τῇ τιμῇ τῶν βασιλέων, καὶ σεμνύονται τὴν τούτων ἀρχαιότητα · οὐκ εἰδότες ὅτι νεώτεροί εἰσι, καὶ οὐκ ἔχουσιν οὗτοι οἱ βασιλεῖς ἔτη χίλια καὶ ἑκατόν. Mit diesem letzten Satze macht Josephus sehr wahrscheinlich, dafs der Irrthum, den er den Syrern zuschreiben will, vielmehr auf seiner Seite ist.

Unter בית חזאל hat man nun nicht mit Gesenius (thes. unter חֲזָאֵל) an Damask überhaupt, sondern, worauf auch die Worte zunächst führen, an den königlichen Palast, den Hasael gebaut und bewohnt hatte, zu denken; die Zerstörung eines solchen stolzen Prachtgebäudes vergegenwärtigt am besten die furchtbare Gewalt des göttlichen Zornes, und schon der Parallelismus mit dem folgenden אַרְמְנוֹת, welches immer hohe Prachtgebäude bezeichnet, empfiehlt die gegebene Erklärung. Das Haus Hasaels und die Paläste Benhadad's bezeichnen ganz dasselbe; die durch den Parallelismus empfohlene Abwechslung im Ausdruck verschafft aber dem Propheten den Vortheil, zugleich auf den jetzt lebenden und auf den verstorbenen gröfsten Feind seines Volkes aufmerksam zu machen.

Rücksichtlich der Etymologie von אַרְמְנוֹת (Ewald, §. 188 f.) fordert der seltener vorkommende Sing. אַרְמוֹן auf, וֹן als Endung zu betrachten, und das Wort, als ein Substantiv nach der Form פִּתְרוֹן, auf den Stamm ארם zurückzuführen. Merkwürdigerweise aber fällt allein bei diesem Worte (Ewald, a. a. O.) vor der Pluralendung das o jener Endung aus, und diese Unregelmäfsigkeit, verbunden mit dem Umstande, dafs der Stamm ארם unter allen semitischen Dialecten nur im Arabischen und auch hier in einer dem Begriffe von אַרְמוֹן ganz fern liegenden Bedeutung vorkommt, macht wahrscheinlich, dafs das Wort nichtsemitischen Ursprungs ist. Vielleicht hängt es mit dem persischen آرام „quies", von آرامیدن „quiescere", zusammen, und es liefse sich dann auch der in der spätern Sprache hervortretende Uebergang des ר in ל (Jes. 13, 22; Ewald, §. 32, c)

an einem solchen Fremdworte um so leichter erklären (vgl. Gesenius, thes. zu לְ, S. 727, b); J. D. Michaelis' (spicileg. S. 127 f.) Ableitung vom arab. حَرَمٌ „adytum,“ „gynaeceum“, ist schon um dieser engen Bedeutung willen unzulässig. Die Rabbinen erklären das Wort durch בִּירָה, was wiederum gleichbedeutend mit הֵיכָל sey. Dies בִּירָה selbst aber ist von dem persischen بار, „aula regia“ (vgl. Vullers, chrestom. schahn., S. 62, v. 472) abgeleitet und kommt daher nur in den unter persischem Einflufs geschriebenen Büchern des A. T., namentlich im Buch Esther, aufserdem in der Chronik, Esra und Nehemia, und Daniel vor. Gleicher Abkunft und gleicher Bedeutung ist das hebräische בִּירָנִית (2. Chr. 17, 12; 27, 4) und das chaldäische בִּירָן, בִּירְנָא, בִּירְנְתָא, womit das Targum hier und an den meisten Stellen unser אַרְמְנוֹת ausdrückt. Merkwürdig ist, dafs, während in den LXX an unserer Stelle und in den Parallelversen in c. 1 u. 2; so wie überhaupt meist in den beiden älteren Abtheilungen des A. T., dies Wort durch θεμέλιον, wohl auch durch χώρα (Amos 3, 9 ff.; 6, 8; Mich. 5, 5) ausgedrückt ist, es in den כְּתוּבִים, mit Ausnahme von Prov. 18, 19, immer durch βάρις wiedergegeben wird (vgl. 2. Chron. 36, 19; Ps. 47, 3. 12; 121, 7; Klgl. 2, 5. 7). Offenbar wurden die spätern Uebersetzer erst, unter rabbinischem Einflusse, über die Bedeutung des hebr. Wortes genauer belehrt, und erhielten das Wort βάρις, als dem hebräischen entsprechend, in der Bedeutung »Thurm«, »Palast« erst durch jüdische Vermittelung; denn nur in diesen spätern Büchern der LXX (vgl. aufser obiger St. noch Esra 8, 2; Dan. 8, 2), bei Josephus und griechischen Erklärern des A. T. kommt βάρις in dieser Bedeutung vor. Die Vulg. und Hieronymus geben das Wort durch das einfache „domos“ wieder; der Syrer setzt hier, wie an andern Stellen (2. Kön. 15, 25; Jes. 13, 22; Ps. 48, 4; 122, 7) ܒܝܪܬܐ, und stimmt also mit der Mehrzahl der alten Uebersetzer in der Bedeutung „Thurm“, „Burg“, „Palast“ für אַרְמוֹן überein.

Das Bestreben, die Erfüllung solcher prophetischen Aussprüche in der Geschichte nachzuweisen, hat auf die Auslegung der Kirchenväter und Rabbinen Einfluſs geübt. Ephräm erkennt in Sargon den Vollstrecker des von Amos angekündigten göttlichen Strafgerichts, indem er wahrscheinlich diesen assyrischen König mit Tiglath-Pilesar verwechselt; Hieronymus stellt, mit Aben-Esra (zu v. 4, bei v. 5 denkt er jedoch wieder an die Zerstörung Samariens) und D. Kimchi (zu v. 3), unsere Stelle, wozu namentlich v. 5 Veranlassung gab, mit dem Sturze des damascenischen Reiches unter Rezin zusammen (2. Kön. 16, 9), und Jarchi (zu v. 5) denkt an Sanherib, gemäfs seinem Kanon: על הפורעגות שנתנבאו נביאי ישראל לבא חרב על האומות נביאים שהיו קודם סנחריב כגון ישעיה ועמוס נבאו על חרב סנחריב וירמיה ויחזקאל נבאו על חרב נבוכדנאצר, „(was anlangt) alle Strafen, von welchen geweissagt haben die Propheten Israels, daſs kommen werde das Schwert über die Völker: so haben die Propheten, welche waren vor Sanherib, nämlich Jesaia und Amos, geweissagt über das Schwert Sanheribs, und Jeremia und Ezechiel haben geweissagt über das Schwert Nebukadnezar's.“ In Folge dieser Erklärungen haben sie denn auch zum Theil בית חזו in der Bedeutung „Familie des Hazael“ aufgefaſst, damit auch seine Nachkommenschaft in den Worten des Amos noch erwähnt werde (Ephräm erklärt es durch: ܙܪܥܗ, „posteritas“, Aben-Esra durch בְּנֵי בָנָיו), und von dieser Auffassung mag auch die Variante בֵּית בֶּן־תַּדַד (cod. 30. 145 Kenn.) ausgegangen seyn. Neuere orthodoxe Ausleger (vgl. J. H. Michaelis z. d. St.) schliefsen an die alten sich an.

v. 5. Die Worte: und ich zerbreche den Riegel von Damask zeigen, daſs nun die Phantasie des Propheten bestimmt in den Bildern von Kriegsbedrängnissen sich bewegt, welche dem übermüthigen Volke drohen: die Festigkeit Damask's soll nicht Stand halten gegen die Macht der Feinde, welche Jehova als seine Zuchtruthe sendet. Obgleich von dem Schicksale der Hauptstadt das des ganzen Volkes und Landes

abhing, so braucht man doch nicht mit Hieronymus den angegebenen Wortsinn zu verlassen, um durch bildliche Auffassung des בְּרִיחַ den allgemeinen Begriff zu gewinnen: „Omnem — Syrorum fortitudinem, quae veluti quodam claustro et vectibus adversariorum impetus summovebat.“ Das Verbum כָּרַת heifst im Kal „zerschneiden“, „abschneiden“, im Hiphil „excidere“, und dieselben Bedeutungen, namentlich die letzte, liegen dem passivischen Niphal zu Grunde; es entspricht also im Hiphil unserm „ausrotten“ und wo dabei, wie an unsrer Stelle und Lev. 17, 10; 20, 3. 6; Jes. 9, 13, das Land, die Stadt, das Volk angegeben wird, aus welchem das Object der durch הַכְרִית ausgedrückten Handlung weggeschafft werden soll: da ist niemals von einer Entfernung durch blofses Wegführen, sondern von einem Wegschaffen durch völliges Vertilgen die Rede (1. Sam. 20, 15 ist das Wort eines Wortspieles wegen uneigentlich gebraucht). Auch an unserer Stelle mufs diesemnach das והכרתי וגו׳ etwas anderes bezeichnen, als das folgende וְגָלוּ וגו׳ : den Bewohnern von בִּקְעַת אָוֶן und בֵּית־עֵדֶן wird dadurch die schwerere Strafe völliger Ausrottung angedroht, während das aramäische Volk im Allgemeinen nur Verbannung trifft; mithin müssen jene von diesem verschieden seyn, und schon um deswillen können jene beiden Ausdrücke nicht Damask und seine Umgegend, oder das ganze damascenische Reich im Allgemeinen bezeichnen. Was nun zunächst בק׳ און angeht, so bedeutet אָוֶן, gemäfs seiner Verwandtschaft mit אַיִן, אין, eigentlich: Nichtigkeit, wie es auch nach Hieronymus' Zeugnifs (z. d. St. und zu Hos. 4, 15) der wortgetreue Aquila hier und Hos. 4, 15 durch ἀνωφελής übersetzt hat. Sodann wird das Wort häufig von Götzen und Götzendienst gebraucht (Jes. 66, 3; 1, S. 15, 23; Hos. 8, 8). So heifst bei Hos. 4, 15 das alte Beth-El, da es dem Götzendienst sich ergeben, בֵּית־אָוֶן, vgl. Am. 5, 5. In demselben Sinne mufs auch hier בִּקְעַת אָוֶן gebraucht seyn von einem im damascenischen Reiche gelegenen, bei den Israeliten durch Götzendienst verrufenen Thale. Nun sollte man aber im Parallelismus mit Damask auch hier vielmehr einen bestimmten Ortsnamen

erwarten, und in der That führen mehrere Anzeigen darauf hin, dafs ein solcher, ähnlich, wie in בֵּית־אָוֶן, Hos. 4, 15, auch in בִּקְעַת־אָוֶן versteckt liegt. Schon das, was oben über die Verehrung des syrischen Götzen Hadad bemerkt wurde, läfst vermuthen, dafs jener Götzendienst Verehrung der Sonne gewesen seyn werde. Nun liegt, etwa zwei Tagereisen von Damask entfernt, in dem Thale, welches zwischen dem Libanon und Antilibanon liegt, dem alten Cölesyrien, welches noch heute البقاع heifst, die Stadt Heliopolis, das heutige Baalbek, in welchem noch jetzt die prachtvollen Ruinen des Sonnentempels Zeugen des früheren Cultus sind. Der syrische Sonnendienst zu Heliopolis war bei dem lebhaften Verkehr, welcher, durch die Phönizier vermittelt, seit den ältesten Zeiten zwischen Aegypten und Syrien bestand, aus dem ägyptischen Heliopolis nach dem syrischen übergewandert (vgl. Macrobius, Sat. I, 23; Otto von Richter, Wallfahrten S. 81); jenes hiefs aber im Aegyptischen On (Gen. 41, 45 übersetzen die LXX den hebräischen Namen der Stadt, in welcher Josephs Schwiegervater Priester war, אן, durch *Ἡλιόπολις*, und Ex. 1, 11 setzen sie zu den im Urtext angeführten ägyptischen Städten hinzu: *καὶ Ὼν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις*), von dem koptischen OEIN, Licht, Sonnenlicht (Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, I, S. 567), und dies war auch der ursprüngliche Name der syrischen Stadt. Somit hätten wir bei בִּקְעַת־אָוֶן an das Thal von On, d. i. Heliopolis zu denken, wie denn noch heutzutage ein schönes Thal in der Nähe von Damaskus den Namen Un führt (J. D. Michaelis z. d. St.). Deswegen ist aber nicht mit Ewald (z. d. St.) das אָוֶן des Textes sofort in אוֹן zu ändern, vielmehr, wie Hosea (14, 15) das götzendienerische בֵּית־אֵל in בֵּית־אָוֶן verwandelt, so lag eine ähnliche bedeutsame Umgestaltung des בִּקְעַת־אוֹן in ein בִּקְעַת־אָוֶן unserm Propheten noch viel näher. Die masoretische Lesart ist demnach festzuhalten: sie wies auf die Stadt, welche der Sache nach gemeint war, sofort hin und deutete zugleich, durch die Umbildung ihres Namens zu einer appellativischen Form,

auf den dort herrschenden Götzendienst. Wie sehr solche Wortspiele dazu dienen, die Rede dem Volke eindringlich und behältlich zu machen, haben auch neuere Volksredner erkannt; ähnlich ist es, wenn aus dem Rheinstrom ein Peinstrom, aus dem römischen Reich ein römisch Arm, und aus unserm Darmstadt von Franzosen, in aller Unschuld freilich, D'Armstadt gemacht worden ist. Auch Dahl, Theiner und Hitzig machen auf den Doppelsinn von אָוֶן aufmerksam, und schon Burck, gnomon in proph. min., bemerkt: „Sed vallis iniquitatis videtur alio nomine ab incolis Syris fuisse appellata et a propheta demum hoc nomine notata, ut quod re vera erat, etiam nomine exprimeretur. Sic Bethel saepe Bethaven." Mit klarem Bewufstseyn hat der Chaldäer das hebräische Wort, welches im Chaldäischen nicht vorkommt, als nom. proprium hier beibehalten, während er Hos. 4, 15 בֵּית־אָוֶן geradezu durch בֵּית־אֵל erklärt; auch der Syrer sieht hier, so gut, wie Gen. 41, 45 (aber auch Hos. 4, 15, weil er בֵּית־אָוֶן dort für einen eignen Ort hält, vgl. Ephräm z. d. St.), das Wort als nom. propr. an und giebt es durch das im Syr. sonst nicht vorkommende ܐܘܢ wieder; Ephräm z. d. St. — denn zu ܐܘܢ, nicht, wie sie im syr. Texte fälschlich gestellt sind, zu ܕܡܫܩܐ gehören die Worte — bemerkt: ܕܡܫܩܐ ܕܐܪܡ ܕܣܘܪܝܐ ܕܐܬܪ ܥܒܕܘ ܨܠܡ̈ܐ, „ein Ort in der Umgebung von Damask, welcher ausgezeichnet ist durch Götzenkapellen." Jarchi nennt es einen Ort, Aben-Esra eine Stadt, D. Kimchi eine grofse Stadt in Aram; ob dies übrigens mit Bewufstseyn von ihnen gesagt, oder nur errathen ist, steht dahin. Die LXX geben מִבְקַעַת־אָוֶן durch ἐκ πεδίου Ὼν wieder. Dafs, was, mit Hitzig z. d. St., zu glauben anfangs auch ich geneigt war, die LXX ihr Ὼν geflissentlich gesetzt hätten, um damit den alten Namen des syrischen Heliopolis zu geben, davon kann ich mich bei näherer Erwägung nicht überzeugen. Einmal ist zu erwarten, dafs sie dann, wie Gen. 41, 45, vielmehr ihr griechisches Ἡλιόπολις gegeben haben würden, dann geben sie das hebräi-

sche אָוֶן auch sonst, sobald es sich nur als nom. propr. auffassen läfst, wenn auch an eine Beziehung auf Heliopolis gar nicht zu denken ist, durch Ὼν wieder (Hos. 4, 15; 5, 10; 10, 5. 8), und endlich zeigen sie durch ihre Uebersetzungen von עֶדֶן und קִינָה (s. u.), dafs sie gerade von den in unserem v. berührten Oertlichkeiten durchaus keine klare Vorstellung hatten. Dafs die Uebersetzer von Gen. 41, 45 in אֹן das ägyptische Heliopolis gleichwohl richtig erkannten, verträgt sich mit dieser Unbekanntschaft mit syrischen Verhältnissen recht wohl. Auch hat keiner der älteren griechischen Ausleger der Uebersetzung der LXX jene Beziehung gegeben, vielmehr richten sie sich nach Aquila und Symmachus (welcher nach Hieronymus a. u. St. und nach Theodoret Hos. 5, 15 ἀδικία hat), welche das Wort appellativisch wiedergeben. Cyrill (z. d. St.) sagt: ἐν γῇ καὶ πεδίῳ ὧν ἤτοι τῶν ματαίων, ὃ ἐστὶν εἰδώλων, οὕτω γὰρ ἑρμενεύησαν οἱ λοιποί. Theodoret bezeichnet das Wort als ein hebräisches, hält es aber für den Namen des bestimmten Götzenbildes selbst und erklärt zu unserer Stelle: „τοὺς τῷ Ὼν εἰδώλῳ παροικοῦντας.“ Eben so wenig, als auf die Autorität der LXX hin, hätten übrigens neuere Ausleger, wie J. D. Michaelis und Vater, auf die blofse Aussage von Joseph Abbas hin (vgl. Mich. Anm. z. d. St.) statt אָוֶן, אֹן lesen sollen. Die Vulg. und Hieronymus übersetzen „campus idoli“ und geben so die appellative Beziehung des hebr. Wortes richtig wieder, ohne dafs Hieronymus auf die weitere Bedeutung, welche es als nom. proprium hat, aufmerksam machte; danach hat denn auch der complutensische Text der LXX an unserer Stelle: εἰδώλου.

Die Bewohner dieser götzendienerischen Stadt und des sie umgebenden Thales also soll vor allen die Strafe völliger Vertilgung treffen; aber sie nicht allein, denn es heifst weiter: Und den, der da hält das Scepter vom Haus Eden. עֶדֶן ist zwar durch die Punctation von עֵדֶן, dem Orte, in welchem das Paradies lag, unterschieden, aber im Grunde dasselbe Wort, welches die Bedeutung „Wonne“ hat, und dann auf

einen wonnevollen Aufenthalt übergetragen werden kann (vgl. den pl. עֲדָנִים 2. Sam. 1, 24; Ps. 36, 9 und die Derivata : עֶדְנָה, Gen. 18, 12; מַעֲדַנִּים Gen. 49, 20). Bei der vielgepriesenen, wunderbaren Schönheit der Lage von Damask (vgl. z. B. Credner, neues Testament für denkende Leser der Bibel, I, S. 36 ff.) lag es nahe, nach dem Vorgange von Hieronymus בֵּית־עֵדֶן durch „domus voluptatis“ zu übersetzen und es, mit Ephräm und Marck, auf die Anmuth des herrlichen Damask selbst, wie בֵּית־אָוֶן auf die Verderbtheit seiner Bewohner, zu beziehen. Dagegen spricht aber der Umstand, dafs der sg. עֵדֶן sonst nirgends in appellativer Bedeutung vorkommt : die Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes deutet darauf hin, dafs auch mit ihm, wie mit dem früheren בִּקְעַת־אָוֶן ein bestimmter Ort bezeichnet wird. Diesen nun in dem assyrischen עֶדֶן (2. Kön. 19, 12; Ez. 27, 23) etwa finden zu wollen, widerspräche dem Zusammenhange unsrer Stelle geradezu. Vortrefflich pafst dagegen jenes Eden, welches, etwa eine Tagereise nordwestlich von Baalbek, am östlichen Abfalle des Libanon, ganz nahe bei den uralten Cedern von Bschirrai liegt und von Troilo, La Roque, Korte, Steph. Schultz, Burckhardt u. A. besucht wurde. Wie der Ort zu dem Namen kam, begreift man leicht, wenn man bedenkt, dafs die Muhammedaner das Thal zwischen Libanon und Antilibanon, wegen seiner wunderbaren Anmuth, als eins von den vier Paradiesen bezeichnen. Von Ghute, worunter nach Herbelot (Orientalische Bibl., in der Hallischen Uebersetzung, II, S. 223 unter Demschak) „das Feld, oder die Ebene von Damask, die sich zwischen dem Libanus und Antilibanus hinzieht“, zu verstehen ist, heifst es in den Scholien zu Hariri's zwölfter Makame (p. 114 bei de Sacy) : الغوطة موضع بالشام كثير الماء والشجر وهى غوطة دمشق التى تعدّ من الجنّان قال الواحدى جنان الارض اربعة غوطة دمشق وشعب بوّان ونهلة البصرة وسغد سمرقند وكل مثل فى الطيب والحسن وكان الخوارزمى يقول رأيتها كلها فكانت غوطة دمشق اطيبها واحسنها

„Ghute ist ein Ort in Syrien, reich an Wasser und Pflanzen, und dies ist Ghute von Damask, welches gezählt wird zu den Paradiesen. Es sagt Elwahidi : Paradiese der Erde sind vier, Ghute von Damask und Schib von Bewwan und Ubulle von Basra und Sogd von Samarkand, und alle sind Bilder der Güte und Schönheit; aber Chawaresmi hat gesagt : ich habe gesehen sie alle, und es war Ghute von Damask das beste und schönste von ihnen.“ Man findet es verzeihlich, dafs morgenländische Christen in der nach dem Orte benannten Umgegend des heutigen Eden das irdische Paradies erkennen, sobald man etwa folgende Schilderung des Ortes von de la Roque liest : „Eden — est un grand bourg, fort renommé dans les pays, situé sur la première pente de la montagne, dont les environs nous offrirent de nouvelles beautés. Il ne sont en effet que jardins et vergers continuels; ce qui, joint à l'abondance des eaux et à la douceur de l'air, nous fit juger, que le printemps ne quittait presque jamais cette contrée.“ War es ein Wunder, wenn der König von Damask dies „Haus der Lust“ zum Aufenthalte sich erkor? Denn an den König hat man zu denken bei תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט, an den *σκηπτοῦχος βασιλεύς* (Il. 2, 26; Od. 2, 231); nicht an einen blofsen Statthalter oder königlichen Beamten, sowohl weil der König, dessen vorzugsweise Berücksichtigung man vor allem erwartet, noch nicht genannt ist, und der Ausdruck zunächst auf diesen führt, als weil die Könige Syriens, wie schon ihre Namen zeigen, mit dem Cultus des Sonnengottes offenbar in besonders naher Beziehung standen, woraus sich für sie wohl die Nothwendigkeit ergab, einen Aufenthaltsort in der Nähe des Sonnentempels zu besitzen; der Chaldäer erklärt das תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט richtig durch עֲבִיד שׁוּלְטָן. Vielweniger, als das Eden am Libanon, pafst بيت الجنّة, am östlichen Abhange des Antilibanon, nahe bei Damaskus, welches Rosenmüller hierhergezogen hat, und auch das *παράδεισος* des Ptolmäus (5, 15), welches seit Grotius (z. u. St.) oft mit dem עֵדֶן des Amos und dem der neuern Zeit zusammengestellt worden ist, lag, wenn nicht Ptolmäus eigne Angabe irrig ist,

viel zu weit nördlich. D. Kimchi räth wohl nur, wenn er sagt, Beth-Eden sey eine Stadt, in welcher nach der Eroberung Damask's durch David die syrischen Könige residirt hätten.[8]). Die LXX bieten die corrupte Uebersetzung: *καὶ κατακόψω φύλην ἐξ ἀνδρῶν Χαρράν.* Offenbar hat sie der Plur. יוֹשְׁבֵי וג׳ veranlafst, auch in dem folgenden parallelen Gliede eine Mehrheit zu suchen. Diese bot sich ihnen, wenn sie שֵׁבֶט in der häufig vorkommenden Bedeutung „Volksstamm", *φύλη*, nahmen. In Uebereinstimmung hiermit lösten sie dann das folgende בַּיִת, gleichsam einen Collectivbegriff, in seine Einzelheiten, בָּנִי, *υἱοί*, *ἀνδρές*, auf. Dem תּוֹמֵךְ, welches sie auf Jehova bezogen, legten sie eine zu den so gewonnenen Worten passende, von der Grundbedeutung des Verbums nicht zu weit entfernte und vielleicht durch die Erinnerung an מָכַךְ, מוּךְ, „zusammensinken", empfohlene Bedeutung bei; an die Stelle des unbekannten עֵדֶן endlich setzten sie das nicht allzufern liegende und auch durch ähnliche Schriftzüge ausgedrückte mesopotamische *Χαρράν* (Gen. 11, 31 für חָרָן). Der Araber übersetzt den LXX getreulich nach, und Theodoret und Theodor von Mopsuestia commentiren ihre Fehler.

Nachdem so den Bewohnern des Götzenthales und dem götzendienerischen Könige die härteste Strafe angedroht ist, wendet sich der Prophet zu dem gesammten übrigen Volk: Und sie sollen auswandern, das Volk von Aram, nach Kir; גָּלָה steht, wie unser „ausziehen", in transitiver und intransitiver Bedeutung und heifst demnach: 1) „entblöfsen", 2) „in Verbannung, Gefangenschaft auswandern"; in letzterer Bedeutung ist es, sammt seinen Derivaten גָּלוּת und גּוֹלָה, stehender Ausdruck für Deportationen ganzer Völkerschaaren, und namentlich für das Exil der Israeliten geworden. Ueber

---

[8]) Ueber das heutige, als Bischofssitz und Geburtsort des Herausgebers der syrischen Version in der Pariser Polyglotte, Gabriel Sionita, bekannte Eden, vgl. Michaelis, suppl. S. 1838 ff.; Gesenius, zu Burckhardt's Reisen, I, S. 492 f.; über Eden im Allgemeinen: Tuch, Genesis, S. 67.

die Construction der Collectiva, wie עָם, גּוֹי, בַּיִת u. a., mit dem Sing. des Verb. vgl. Gesenius, §. 143, 1; Ewald, §. 307, 6. Schon Joel droht den Phöniziern und Philistern an, dafs sie in ferne Länder als Sklaven verkauft werden sollen, weil sie ein gleiches den Israeliten gethan (c. 4, 6. 8); aber er denkt dabei nur an einzelne weggeschleppte Individuen, oder kleinere Haufen, wie denn schon sein Ausdruck שִׁבְוּת (c. 4, 1) mit seinen Derivaten, auch da, wo er später von der Masse der im babylonischen Exil schmachtenden Juden steht (Jer. 38, 6. 11 u. s. w.), doch nur den Zustand des Gefangenseyns im Allgemeinen bezeichnet, der zwar nothwendige Folge allgemeiner Deportation ist, aber nicht umgekehrt diese mit einschliefst (vgl. über diese Bedeutung von שָׁבָה, im Gegensatze gegen die sogleich weiter zu entwickelnde von גָּלָה, Gen. 34, 29; Num. 21, 1; 31, 9; 1. Chr. 5, 21; 2. Chr. 14, 14; 21, 17; Jer. 41, 10; Meier zu Joel 4, 1); von גָּלָה, גִּלָּה, גָּלוּת, גּוֹלָה, von einer Deportation ganzer Völker weifs Joel noch nichts, und dafs er nur erst von einer שִׁבְוּת spricht, beweist gegen Vatke (Theol. des A. T. S. 462) gerade, dafs er vor dem allgemeinen Exil geschrieben hat. Es ist überhaupt höchst merkwürdig, dafs in den vor Amos entstandenen Büchern des A. T. גָּלָה in der Bedeutung „ausziehen", als Intransitivum nur zweimal und zwar in den Büchern Samuelis vorkommt, 1. Sam. 4, 21 f. in übergetragener Bedeutung von der mit dem Verlust der Bundeslade gewichenen Ehre Israels, dann 2. Sam. c. 15, 14 von Ithai, der von David wieder in seine Heimath Gath ziehen werde; denn Richter 18, 30 steht גָּלוּת allerdings in bestimmter Beziehung auf das assyrische oder babylonische Exil, ist aber offenbarer Zusatz von späterer Hand (vgl. Ewald, Gesch. I, 209; Studer und Bertheau z. d. St.). Dagegen kommt das Wort von Deportationen ganzer Nationen bei Amos zuerst und gerade bei ihm auch besonders häufig vor, so steht das Verbum גָּלָה 1, 5. 6. 15; 5, 5. 27; 6, 7. 7, 12. 17, das Subst. גּוֹלָה 1, 15 und גָּלוּת 1, 6. 9; und dafs der Begriff des Verbums schon durch solche feststehende Substantivformen ausgedrückt ist, zeigt, dafs er ein sehr gangbarer war. Von jetzt an ist kaum eine einzige alttestamentliche

Schrift, in welcher sich das Wort nicht fände : sparsam zwar kommt es noch bei den Propheten vor der Zeit des babylonischen Exils vor, doch findet es sich bei Hosea 10, 5, wo zwar die Stelle 1. Sam. 4, 21 zu Grunde liegt, aber doch der folg. v. zeigt, dafs Hosea an ein Wegwandern in Feindesland dachte; bei Jesaia steht das Verbum 5, 13; גָּלוּת 20, 4; bei Micha גָּלָה 1, 16; bei Nahum 3, 10; bei dem Verfasser von Sach. c. 12—14 c. 14, 2; besonders häufig aber steht es, wie natürlich, in den nachexilischen Büchern, zumal in denjenigen, deren Verfasser von den Leiden des Exils selbst betroffen wurden, so bei Jeremias 1, 3; 20, 4; 22, 12; 24, 1; 29, 1 u. s. w., גּוֹלָה findet sich 28, 6; 29, 1 ff.; 46, 19; גָּלוּת 24, 5; 28, 4; 29, 22, bei Ezechiel 12, 3; 39, 23; גּוֹלָה 1, 1; 3, 12; 12, 3 f.; גָּלוּת 1, 2, bei Obadja גָּלוּת v. 20, beim Verfasser der Bücher der Könige 2. Kön. 17, 18 ff. 24, 14 ff.; 25, 21 ff.; גּוֹלָה 24, 15; גָּלוּת 25, 17, beim Verfasser von Jes. c. 40—66 49, 21; גָּלוּת 45, 13; bei Sacharja גּוֹלָה 6, 10; beim Verfasser der Chronik 1. Chr. 5, 6; 8, 7; גּוֹלָה 5, 22; im Buch Esra 2, 1; גּוֹלָה 1, 12; 2, 1; 4, 1 u. s. w.; im Buch Nehemia 7, 6; גּוֹלָה 8, 38; 9, 4 u. s. w.; im Buch Esther 2, 7; גּוֹלָה 2, 6. Dafs neben diesen nachexilischen Schriftstellern gerade bei Amos das eigenthümliche Wort für Deportationen ganzer Völkerschaaren so häufig vorkommt, hat seinen Grund offenbar darin, dafs zu seiner Zeit die Israeliten durch die heranrückenden Assyrer zuerst mit der bisher unerhörten Sitte mittelasiatischer Eroberer bekannt wurden, den Kern ganzer Volksstämme wegzuschleppen, um deren Kraft zu brechen, und den Rest durch in ihrer Mitte angelegte Militärcolonien zu überwachen, eine Sitte, die dem Israeliten, der mit seinem ganzen Wesen festgewurzelt war im heiligen Lande seiner Väter, besonders furchtbar und auffallend erscheinen mufste. Mit dieser furchtbaren Strafe nun wird das Volk von Aram bedroht. Ueber קִיר, den Ort, an welchen sie verbannt werden sollen, vgl. oben S. 69 ff. Es ist die Gegend am Flusse Kur, aus welcher nach Am. 9, 7 die Aramäer eingewandert waren, und in welche sie

nun durch die wunderbare Fügung des göttlichen Strafgerichts, nach der Drohung des Propheten, von den Assyrern wieder zurückgeschleppt werden sollen. Von dem medischen Kir kann hier auch um deswillen keine Rede seyn, weil zu einer Zeit, wo die Assyrer am fernen Horizonte den Israeliten erst hervortauchten, und Amos ihren Namen noch nicht einmal nennt, eine Bekanntschaft mit einzelnen entlegenen Provinzen des assyrischen Reiches nicht vorausgesetzt werden kann. Statt קִיר haben die LXX ἐπίκλητος, indem sie wahrscheinlich an קְרָא dachten. Die übrigen Uebersetzungen s. o.

Den Namen אֲרָם führt man gewöhnlich auf den Stamm רום, רמם zurück und erklärt ihn demgemäfs durch „Hochland", eine Etymologie, auf welche schon Hieronymus z. d. St. anspielt. Diesen Namen soll dann das Land im Gegensatze gegen כְּנַעַן, „Niederland", führen. Abgesehen nun davon, dafs im A. T. ein solcher Gegensatz nicht weiter angedeutet wird, so ist einmal אֲרָם nur an seiner Gränze im Westen und Norden ein Hochland, sonst aber ist es eben, so dafs namentlich Mesopotamien, von welchem der Name אֲרָם im A. T. am häufigsten vorkommt, פַּדַּן אֲרָם, „die Ebene von Aram", genannt wird; und ferner könnte dann jene Benennung nur von denjenigen ausgegangen seyn, welchen der Gegensatz dazu, die Benennung כְּנַעַן, geläufig ist. Diese bezeichnet aber ursprünglich nur den schmalen, wenige Meilen langen Küstenstrich am mittelländischen Meere, welchen die Phönicier anfangs inne hatten; das diesen im O. begränzende Gebirgsland hätte also wohl אֲרָם, „Hochland", genannt werden können. Statt dessen aber verbreitete sich der Name כְּנַעַן nach und nach mit dem weiteren Vorrücken der Phönicier auch über dies zwischen dem Jordan, dem mittelländischen Meere und der südlichen Wüste sich hinziehende Gebirgsländchen, und der Name אֲרָם wird zuerst und vorzüglich von den fernen, östlichen Gegenden Mesopotamiens gebraucht, welche im Gegensatze gegen jenen weiteren Begriff von כנען keineswegs ein Hochland genannt werden konnten. Spricht somit vieles gegen die übliche Ableitung des Namens aus dem Hebräischen, so wird dagegen,

durch das über den Zusammenhang zwischen Aram und Armenien oben bemerkte, die neuerdings von Ewald (zu Amos 9, 7) wieder angedeutete, von Lengerke (Canaan, S. 218) bestimmter ausgesprochene Ansicht des J. D. Michaelis (spicileg. II. p. 121 ff.) wahrscheinlich, dafs der Name Aram mit Armenien derselbe ist und aus dem Armenischen herstammt. [9]) Ist dies aber der Fall, so mufs der Versuch aufgegeben werden, dies Wort aus dem Semitischen zu erklären, indem, wie schön die aus jener Gegend uns erhaltenen alttestamentlichen Wörter, Ur Casdim, Arpachschad, Ararat, zeigen, die Sprache Armeniens von der hebräischen durchaus verschieden war, wie denn selbst die heutige sehr gemischte Vulgärform der armenischen Sprache viele Aehnlichkeit mit dem Indogermanischen zeigt. [10]) Die nach Rommel (Art. Armenien in der Hall. Enc.) die armenischen Namen auszeichnende Sylbe Ar- [11]) findet sich auch in Aram, und wenn diese Sylbe, wie es scheint, den Begriff des Hochseyns, Erhabenseyns ausdrückt, so wären wir auf eine ähnliche Bedeutung von אֲרָם gekommen, wie die aus dem Semitischen abgeleitete, aber auf einem anderen Wege, von welchem aus sich begreifen läfst, wie ein „Hochland" bedeutender Name auf ein im Ganzen ebenes Land übergehen konnte,

---

[9]) Umgekehrt hat Sickler, Handbuch der A. Geographie S. 663 nach bekannter Weise den Namen *Ἀρμενία* aus dem semitischen אֲרָם, in der Bedeutung: „das Hochliegende", abgeleitet.

[10]) Vgl. Neumann in der Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes I. Bd. 2. Heft, S. 241 f.; Pott, über den indogermanischen Sprachstamm in der Hall. Enc. Sect. II, Thl. 18, S. 59 f.; Ritter, Erdkunde, Thl. 10, S. 578 ff., wo nach Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, und Petermann, Gramm. ling. Armeniacae 1837, so wie nach handschriftlichen Mittheilungen des letzteren berichtet wird.

[11]) Vgl. aufser den oben angeführten Namen aus dem A. T. die Königsnamen Aram, Arai, Arnak, Arravan, Armuëg, Arschak, Artasches u. s. w. bei Schröder a. a. O. S. 8 f., wo von den 80 angeführten Namen 21 mit jener Sylbe angehen, dazu die Ortsnamen: Arane, Araxes, Arbela, Armosata, Arsanias, Arseta, Artogera, Artanissa, Artasigarta, Artaxata, Arxata u. s. w.

nämlich durch das aus dem Hochlande in die Ebene auswandernde und von dieser Besitz ergreifende Volk, mithin auf dieselbe Weise, wie der Name כְּנַעַן, Niederland, auf das sehr gebirgige Land westlich vom Jordan allmälig überging. [12]) So deutet schon der in der semitischen Sprache der Aramäer erhaltene ausländische Name des Volkes darauf hin, dafs auch sie von der grofsen Sprach- und Völkerscheide her einwanderten, wo semitische und japhetitische Völker sich sonderten.

Mit den Schlufsworten: „Sprach Jehova", erinnert der Prophet nach der langen Drohung auf's Neue (vgl. v. 3) daran, dafs dies nicht seine, sondern Gottes Worte sind, ebenso v. 8. 15. 2, 3. 16; dagegen ist bei den kürzeren Drohsprüchen, 1, 9 u. 10, 11 u. 12; 2, 4 u. 5, die Wiederholung nicht nöthig.

v. 6. Von den Syrern wendet sich Amos, v. 6—8, gegen die Philister. Dafs von den Philisterstädten Gaza hier zuerst und zunächst allein genannt wird, hat seinen Grund darin, dafs sie von allen die gröfste und bedeutendste war, wie schon Theodor von Mopsuest z. d. St. mit Recht bemerkt. Herodot (3, 5), dessen *Κάδυτις*, wie Hitzig (de Cadyti urbe Herodotea dissertatio, 1829; Philister, §. 68—75) bis zur Evidenz nachgewiesen hat, nicht Jerusalem, sondern eben Gaza ist, hält sie für eine Stadt, *Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονα*; Pomp. Mela (1, 11) nennt sie „ingens et munita admodum", Plutarch (Alex. c. 25) *τῆς Συρίας μεγίστην πόλιν* und Arrian (2, 27) schildert sie nach Lage und Beschaffenheit genauer, indem er sagt: *Ἀπέχει ἡ Γάζα τῆς μὲν θαλάσσης εἴκοσι μάλιστα σταδίους, καὶ ἔστι ψαμμώδης καὶ βαθεῖα εἰς αὐτὴν ἡ ἄνοδος· καὶ ἡ θάλασσα ἡ κατὰ τὴν πόλιν τεναγώδης πᾶσα. Μεγάλη δὲ πόλις ἡ Γάζα ἦν καὶ ἐπὶ χώματος ὑψηλοῦ ὤκιστο καὶ τεῖχος περιεβέβλητο αὐτῇ ὀχυρόν. Ἐσχάτη δὲ ὠκεῖτο, ὡς ἐπ' Αἰγύπτου ἐκ Φοινίκης ἰόντι ἐπὶ τῇ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου.* Hiermit giebt Arrian zugleich die Ursachen der grofsen Bedeutung Gaza's an: durch ihre Lage in der Nähe des Meeres

[12]) vgl. Bertheau, zur Gesch. der Israeliten S. 152 f.

stand ihr von ihrem Hafen *Μαιούμας* aus der Seeweg offen, ihre Lage auf der Gränze zwischen Aegypten und Phönizien gab ihr, als einem Hauptknotenpunkt der uralten ägyptisch-syrischen Karawanenstrafse, Gelegenheit zum ausgebreitetsten Landhandel, und zugleich war ihre Oertlichkeit der Anlage von Befestigungen günstig, wodurch ihre Reichthümer gesichert wurden; durch alle diese Umstände wurde sie in den Stand gesetzt, mit Sidon und Tyrus zu wetteifern. Schon Gen. 10, 19 wird sie genannt als südlicher Gränzpunkt des von Sidon aus in Besitz genommenen kanaanitischen Gebietes und wahrscheinlich erspähten die klugen Kaufleute Phöniziens zuerst die Vortheile der Oertlichkeit von Gaza und erbauten diese Stadt. Wie sie der Stamm Juda beim ersten Eindringen erobert, bald aber an die von Creta nachrückenden Ansiedler wieder verlor, wurde oben bereits auseinandergesetzt. Zeugnifs von dieser Ansiedlung und zugleich von der Seeherrschaft Gaza's giebt der von Stephanus angeführte griechische Name der Stadt *Μινῴα* und die von eben demselben aufbewahrte Sage, dafs der Thalassokrat Minos sammt seinen Brüdern Aeacus und Rhadamantys sich dorthin begeben habe (unter dem Worte *Γάζα* : *ἐκλήθη δὲ καὶ Μινῴα, ὅτι Μίνως σὺν τοῖς ἀδελφοῖς Αἰακῳ καὶ Ῥαδαμάνθει ἰὼν ἐξ αὐτοῦ ταυτὴν ἐκάλεσεν· ἔνθεν καὶ τὸ τοῦ Κρηταίου Διὸς παρ' αὐτοῖς εἶναι*). Was die Stadt später durch Pharao Necho, Alexander den Grofsen und Alexander Jannäus erlitt, gehört nicht hierher, merkwürdig ist nur, dafs nach allen Niederlagen sie sich stets wiedererholte; und noch jetzt, wo, inmitten von Obstgärten, Palmbäumen und des gröfsten Olivenhaines in Palästina, die Stadt den von Arrian erwähnten Hügel, der die alte Feste trug, zum Theil verlassen und sich mehr in der Ebene ausgebreitet hat, und von der alten Macht kaum eine Spur mehr zu finden ist, ist Gaza eine bedeutende Stadt; Robinson (II, S. 640 f.) glaubt, dafs sie gegen 16,000 E. habe, mithin gröfser sey, als Jerusalem, vgl. was er a. a. O. über ihre vortheilhafte Lage sagt. Ueber die ältere Geschichte der Stadt s. Reland, p. 787—800; Cellarius, notitiâ orb. ant. II, p. 602—605; Winer, I, S. 461 f., bis in

die neueste Zeit ist sie fortgeführt von Robinson, II, S. 636 — 647. Gedroht wird nun der mächtigen Philisterstadt mit der Strafe Jehova's: darob, dafs sie gefangen geführt Gefangenschaft, vollzählige, um sie einzuliefern an Edom. Dafs die Worte גָּלוּת שְׁלֵמָה in dem Sinne aufzufassen sind, in welchem Deut. 25, 15 אֶבֶן שְׁלֵמָה, von vollem Gewicht, Gen. 15, 16 שְׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי vom vollem Maafse der Sünden steht, also in der Bedeutung „captivitas integra", „Gefangenschaft, an welcher nichts fehlt", darüber kann, obwohl der Ausdruck aufser dieser Stelle und v. 9 nicht vorkommt, kein Zweifel seyn, die Etymologie und das Zeugnifs der zuverlässigsten alten Erklärungen sprechen dafür. Chald. und Syr. behalten zwar das Wort שְׁלֵמָה bei; Jarchi aber erklärt ausdrücklich: שתהא הגלות שלמה שלא ימלט איש, ganz ähnlich D. Kimchi. Die LXX haben gelesen: גָּלוּת שְׁלֹמֹה und übersetzen demnach: *αἰχμαλωσίαν τοῦ Σαλωμών*, und daran schliefsen Theodor, Theodoret und Cyrill ihre Erklärungen an, welcher letztere jedoch auch die treuere Uebersetzung der übrigen griechischen Uebersetzer commentirt. Hieronymus dagegen läfst dem Urtexte sein Recht, wenn er sagt: „Pro captivitate perfecta, Septuaginta captivitatem Salomonis interpretati sunt: verbum Hebraicum Salma, quod significat perfectam atque completam, nomen Salomonis aestimantes. Denique Aquila *ἀπηρτισμένην* transtulit, et *ἀναπεπληρωμένην*; Symmachus et Theodotio *τελείαν*, quod non Salomonem, sed perfectam significat, atque completam: ut nullus remanserit captivorum, qui non sit traditus Idumaeis", die letztere Erklärung, gemäfs der rabbinischen Belehrung, welche Hieronymus empfangen, entspricht ganz Kimchi's: שלא נשארה פלטה להם שלא גלו. Dieses שְׁלֵמָה enthält also eine Verstärkung des Begriffs von גָּלוּת, welches Wort an sich schon mehr sagt, als שְׁבוּת oder שְׁבִית, wodurch der Syrer es wiedergiebt, indem jener Ausdruck eigentlich die Wegschleppung eines ganzen Volkes, mithin eine ganze Masse von Gefangenen bezeichnet; vgl. das zu v. 5 Bemerkte. Wenn Jeremias 13, 19 von den in's Exil geschleppten Juden

sagt: עָרֵי הַנֶּגֶב סָגְרוּ וְאֵין פּוֹתֵחַ הָגְלַת יְהוּדָה כְּלָהּ הָגְלַת שְׁלֵמִים; so empfiehlt zwar שְׁלֵמִים an sich die Uebersetzung durch „friedlich", wodurch Grotius auch unser שְׁלֵמָה erklärt hat, aber das parallele כְּלָהּ zeigt, dafs es ebenfalls in der Bedeutung „vollzählig" von Jeremias genommen ist; vgl. Hitzig z. d. St. Die historische Beziehung des den Philistern gemachten Vorwurfs anlangend, so erfahren wir seit jenem Vorfall unter Joram (vgl. 2. Chron. 21, 16 und oben, S. 93 f.) von keinem derartigen Vergehen der Philister. Auf jenen Vorfall ist von Joel (4, 6) bereits Rücksicht genommen, und da der dort gemachte Vorwurf dem hier von Amos ausgesprochenen so sehr ähnlich ist, so bleibt kein Zweifel daran übrig, dafs Amos auch hier die Drohung seines Vorgängers wieder aufnimmt und sich ebenfalls auf jenen Vorfall bezieht (vgl. auch Sach. 9, 13 und Credner zu Joel 4, 6). Ist dies aber der Fall, so enthält unsere Stelle zugleich einen Beweis dafür, dafs die von Joel a. a. O. erwähnten Javániten nicht die Griechen, sondern nur ein südlich von den Philistern wohnendes Volk seyn können, zu welchen hin die Edomiter als Zwischenhändler dienen konnten, dafs sie mithin in dem von Hesekiel 27, 19 erwähnten arabischen Javan zu suchen sind. Dafs der Karawanenhandel zwischen dem südlichen und südöstlichen Arabien einerseits und andrerseits den Handelsstädten an der Küste des mittelländischen Meeres von den Edomitern betrieben wurde, wurde bereits oben, S. 99 f., bemerkt. Ihnen also wurden die israelitischen Sklaven zum weiteren Verkaufe übergeben. Das Hiphil von סָגַר, verschliefsen, heifst eigentlich: „einen in Verschlufs geben", welchen Begriff wir durch das deutsche „einliefern" wiederzugeben versucht haben, in weiterer Bedeutung bezeichnet dann das Wort überhaupt: „der Gewalt Eines übergeben."

v. 7. Wie im vorigen v. nur die Vergehen der mächtigen Gaza, als der Repräsentantin sämmtlicher Philisterstädte, hervorgehoben waren, so trifft auch die Drohung zunächst sie allein. Characteristisch ist für die Festung, dafs hier, wie v. 10 bei Tyrus, v. 14 bei Rabbath Ammon, beide nach Jos. 19, 29;

2. Sam. 24, 7. — 1. Sam. 11, 1; 12, 26 ff. ebenfalls starke Festungen, die Mauer als Gegenstand der Zerstörung zuerst hervorgehoben wird; im Uebrigen vgl. v. 5.

Der 8. v. bedroht nun auch die übrigen Hauptstädte der Philister; zunächst Asdod mit den Worten: Und ich vertilge den Bewohner aus Asdod. Asdod lag nach alten Zeugnissen (Judith 3, 2, vergl. Ptolmäus bei Reland S. 460) zwischen Askalon und Jabne und seine Lage ist daher gewifs durch das heutige Esdud, welches an derselben Stelle liegt, bestimmt bezeichnet (Robinson II, 629). Seine Entfernung von Gaza hat Diodorus (19, 85) zu 270 Stadien, die von Askalon Raumer (S. 173 nach Fisk) zu 8½ Stunde angegeben, beide, wie es scheint, zu grofs: nach Robinson's Karte kann sie von Asdod bis Gaza höchstens 10, bis Askalon höchstens 5 Wegstunden betragen. Vielleicht hatte auch diese etwas landeinwärts gelegene Stadt, ähnlich, wie Gaza (s. o.) ihren eigenen Hafen, wenigstens wird in der notitia patriarchatuum (bei Reland S. 215) ein Ἄζωτος παράλος vom eigentlichen Ἄζωτος unterschieden. Im A. T. wird die Stadt als Sitz des Dagonkultus erwähnt (1. Sam. 5, 5; 1. Macc. 11, 4); über ihre Schicksale vgl. das über das Verhältnifs der Philister zu Israel oben einleitend Bemerkte. Nach 2. Chron. 26, 6 wurde Asdod sammt Jabne und Gath von Usia erobert, seine Mauern wurden geschleift und Städte, wahrscheinlich als Aufenthaltsort für Wachposten, in seinem Gebiete angelegt. Nach unserer Stelle aber mufs es sich von diesem Schlage bald wieder erholt haben, oder erst später als Gath erobert worden seyn, da es neben der gewaltigen Gaza unter den Philisterstädten zuerst genannt werden konnte. Auch Herodot (2, 157) nennt sie τῆς Συρίης μεγάλην πόλιν und erzählt, dafs sie von allen Städten, so viel man wisse, die längste Belagerung ausgehalten habe, und zwar durch Psammitich, der sie 29 Jahre lang belagert. Nach Strabo (XVI, 2. S. 749) wurden neben Judäern und Idumäern die Azotäer und Gazäer als Repräsentanten der Phönizien im weiteren Sinne bewohnen-

den Volksstämme genannt, woraus ebenfalls hervorgeht, dafs Gaza und Asdod für die wichtigsten Philisterstädte galten.

Wie der Name Askalon's aus dem Semitischen schwerlich genügend erklärt werden kann, so scheint auch aus den alttestamentlichen Nachrichten hervorzugehen, dafs diese Stadt erst von den philistäischen Ansiedlern erbaut wurde, wenigstens wird sie, abgesehen von der deuteronomischen Stelle Jos. 13, 3 und Richt. 1, 18, wo für אַשְׁקְלוֹן nach Jos. 15, 47 wahrscheinlich אַשְׁדּוֹד zu lesen ist, vor der Richterperiode (Richt. 14, 19) nicht erwähnt. Der Cultus aber der von den Syrern Derketo, (Diodor, II, 4), von den Griechen uranische Aphrodite (Herod. I, 105) genannten Göttin, welcher nachher in Askalon blühte, vielleicht auch ein Tempel der Göttin, scheint nach Stephanus Byzantinus (unter *Ἀσκάλων*) vor der philistäischen Ansiedlung bereits in jener Gegend vorhanden gewesen zu seyn; auch Herodot (I, 105) sagt, dafs, seinen Nachrichten nach, der Tempel der uranischen Aphrodite zu Askalon von allen Tempeln dieser Göttin der älteste sey, von hier aus erst die Tempel zu Kypros und Kythera gegründet seyen, und zwar durch die Phönizier, welchen also vor der philistäischen Einwanderung das Gebiet und das Heiligthum von Askalon gehörte. Ein 5 Stunden nördlich von Gaza an der Küste liegender Trümmerhaufen, Askulon, bezeichnet noch heute die Lage der alten Stadt (Robinson II, S. 629, Anm. 2). Sie lag allein von allen philistäischen Städten unmittelbar am Meere; zur Zeit Strabo's (16, 2, 29) war sie nur ein *πόλισμα*, aber im Mittelalter hiefs sie, ihrer Festigkeit wegen, „die Braut Syriens“ (Hitzig, S. 74) und war häufig Gegenstand des Kampfes zwischen Türken und Kreuzfahrern, bis sie im Jahre 1270 vom Sultan Bibars völlig zerstört und ihr Hafen mit Steinen ausgefüllt wurde. Bei שֵׁבֶט halten die LXX auch hier, wie v. 5, wieder die Bedeutung *φύλη* fest; auch Hieronymus läfst hier die Wahl zwischen der Erklärung durch „regia potestas“ und der durch „tribus“, denkt sogar an die auf den Stab gestützten Greise. Durch חוֹמֵךְ שֵׁבֶט ist der סֶרֶן oder Häuptling der Philister bezeichnet, und zwar wird dieser um deswillen

blos bei Askalon genannt, weil die Drohungen, welche eigentlich auf alle Philisterstädte gemeinschaftlich sich beziehen, nach den Gesetzen des Parallelismus an die einzelnen vertheilt sind.

Die Hand Jehova's ist ein Bild der göttlichen Macht, dafs sie über einem Gegenstande ist, kann den Zweck haben, entweder diesen zu schützen (Jes. 1, 25), oder ihn zu beugen, zu vernichten, so hier. Von einem הָשִׁיב, einem Umkehrenmachen, einem Wenden der strafenden Hand Gottes ist aber die Rede, weil Ekron näher bei dem Standpunkte des Propheten und bei Jerusalem, dem eigentlichen Wohnsitze Jehova's lag, als die wegen ihrer gröfseren Bedeutung zuerst hervorgehobenen Philisterstädte, Gaza, Asdod und Askalon. Ekron nämlich, welches nach Jos. 13, 3 die Nordgränze des Philistergebietes bildete, nach Eusebius und Hieronymus (Onomast. unter Accaron) zu ihrer Zeit ein von Juden bewohntes Dorf östlich von Asdod und Jabne war, ist dieser seiner Lage, wie seinem Namen nach ohne Zweifel identisch mit dem heutigen Akir (عاقر) einem bedeutenden Dorfe, mit Jabne ungefähr in gleicher Breite liegend, etwa zwei Stunden von dieser Stadt, drei Stunden von der Meeresküste entfernt. Der ächthebräische Name deutet auf cananitischen Ursprung der Stadt, welche nach Jos. 15, 45. 46 dem Stamme Juda, nach c. 19, 43 später dem Stamme Dan zugetheilt, nach Richt. 1, 18 von Juda auch wirklich erobert wurde, nachher aber in den Besitz der Philister kam und 1. Sam. 5, 10 schon bestimmt als eine der philistäischen Hauptstädte genannt wird; 2. Kön. 1, 2. 3. 16 wird die Stadt als Hauptsitz des Cultus des בַּעַל זְבוּב erwähnt, welcher Götze daher geradezu אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן genannt wird; 1. Macc. 10, 89 wird erzählt, dafs der syrische König Alexander Balas die Stadt dem Maccabäer Jonathan zum Geschenk gemacht, und aufser Eusebius und Hieronymus a. a. O. erwähnen auch noch die Geschichtschreiber aus den Zeiten der Kreuzzüge den Ort als zwischen Asdod und Jabne gelegen; dagegen war von dieser Zeit an der Ort so gut wie verschwunden, bis Robin-

son (III, 229—232) die Identität des Ortes mit Akir nachgewiesen hat.

Der Plur. in אבדו deutet auf die in dem Collectivum שְׁאֵרִית enthaltene Vielheit von Philistern. Da eine der 5 Hauptstädte der Philister, Gath, hier nicht genannt ist, und auch sonst, aufser jenen Städten selbst, noch Orte im Gebiete derselben angeführt werden (Jos. 15, 45—47), so lag es nahe, שְׁאֵרִית als eine Art von „et caetera" aufzufassen und es auf die übrigen, nicht genannten philistäischen Orte zu beziehen. Schon Hieronymus bemerkt zu „reliquiis": „quos aut Gath civitatem, aut omnes vicos, qui supradictis urbibus subiacent, debemus accipere", und Theodor von Mopsuest will darunter die übrigen Städte aufser Gaza verstehen. Gegen diese Auffassung hat aber Hitzig z. d. St. mit Recht scharf und bündig bemerkt, שְׁאֵרִית bedeute nicht „die noch übrigen nicht Genannten, sondern das noch übrige Existirende, was der Vernichtung entgangen", wie auch die LXX das Wort durch *κατάλοιποι*, d. i. „die Uebriggebliebenen", übersetzen. Freilich könnte man auch beim Festhalten dieser Bedeutung an Gath und die übrigen Städte denken, wenn man diese mit Maurer z. d. St. als die nach der zuerst zu vollziehenden Zerstörung von Gaza, Asdod, Askalon und Ekron übrig bleibenden betrachtet; aber der Gedanke an eine solche successive Zerstörung liegt einer vom mächtigen Jehova ausgehenden Drohung fern. Richtiger hat daher Ewald z. d. St. die Drohung, dafs die שְׁאֵרִית der Philister zu Grunde gehen solle, in dem allgemeinen Sinne gefafst, dafs der Untergang alle treffen solle bis auf den letzten Mann, eine Auffassung, zwischen welcher und der von Hieronymus empfohlenen schon Marck z. d. St. die Wahl gelassen hat. Allein der Umstand, dafs Gath unter den Hauptstädten der Philister bei vollständiger Aufzählung der übrigen nicht genannt wird, läfst auf eine specielle Veranlassung schliefsen. Auf die richtige Erklärung deutet schon D. Kimchi z. d. St. hin, wenn er sagt: לא זכר את כי היתה למלכי יהודה (vgl. die Erklärungen von ihm und Abarbanel zu Jer. 25, 20). Die nähere Begründung aber, welche die Rabbinen ihrer Ansicht

zu geben suchen, hält nicht Stich; denn die Stelle 1. Chr. 18, 1, worauf sie sich beziehen, enthält eine erleichternde Lesart, und der ursprüngliche Text, 1. Sam. 8, 1, sagt nichts von einer blofsen Unterwerfung Gath's, sondern von der Unterwerfung der Philister überhaupt; dagegen hat Credner (Joel, S. 53) den Umstand, dafs Gath nicht allein von Amos mit Stillschweigen übergangen, sondern überhaupt von des Amos Zeit an nicht mehr genannt wird, mit Recht aus der Eroberung der Stadt durch Usia erklärt (vgl. oben S. 57, nebst Anm.).

In ganz ähnlicher Weise, wie gegen die Philister, wird, v. 9 u. 10, die Drohung gegen die Phönicier ausgesprochen, als deren Gesammtrepräsentantin Zor oder Tyrus erscheint. Die älteste Niederlassung der phönicischen Ansiedler war freilich Sidon, von hier aus breiteten sie sich zuerst in nördlicher Richtung an der Küste aus (Gen. 10, 15 ff.), später auch in südlicher Richtung, wodurch denn, als eine Pflanzstadt von Sidon (Jes. 23, 12; Justin, 18, 3), Tyrus entstand, später aber wurde die Mutterstadt durch die Tochter bei weitem überflügelt. Tyrus wurde nämlich zuerst auf dem Festlande angelegt, dreifsig Stadien südlicher, als die spätere Inselstadt (Strabo, 16, 2, 24, S. 758), daher die Nachrichten der Alten die auf dem Festlande gelegene Stadt übereinstimmend *Παλαίτυρος* nennen (vgl. Menander von Ephesus bei Josephus, a. i. 9, 14, 2; Strabo a. a. O.; Diodor 17, 4; Curtius 4, 2. 18; Justin 11, 10. 11 und dazu Vitringa, Jes. I, S. 891 f.). Vielleicht haben wir dies alte Tyrus in dem alttestamentlichen מִבְצַר צֹר (Jos. 19, 29; 2. Sam. 24, 7) wieder zu erkennen. Es hätte dann schon zur Zeit des Eindringens der Israeliten von Aegypten her existirt; aber als ein minder bedeutender Ort, da, aufser der Stelle des Buchs Josua, vor der David'schen Periode Tyrus nicht erwähnt wird, und, jener Stelle zufolge, der Stamm Ascher der Stadt wirklich sich bemächtigt hatte, was ihm mit bedeutenderen phönicischen Städten, wie Akko, Sidon, Achsib, nach Richt. 1, 31, nicht gelang. Auch Homer, welcher Sidon öfter erwähnt (Il. 6, 289, 391; 23 743; Od. 14, 84; 13, 285; 15, 425), weifs von Tyrus noch

nichts, wie schon Strabo (16, 2, 22, S. 756) bemerkt. Nachdem aber, wahrscheinlich in Folge des Anschwellens des Philistervolkes (vgl. Justin 18, 3 und Hitzig, Philister, S. 175 ff.), die Tyrier auf die vier Stadien vom Festlande entfernte Insel (Diodor, 17, 40) sich geflüchtet und hier Inseltyrus gegründet hatten, erhob sich diese Stadt, durch ihre Lage vor den Gefahren gestützt, welche den Küstenstädten des Festlandes drohten, bald zu bedeutender Macht. Schon in David's Zeit wird sie als eine Stadt, die einen eignen, mächtigen und reichen König hatte (2. Sam. 5, 11; vgl. Menander bei Josephus 8, 5, 3), und von dieser Zeit an häufig genannt (1. Kön. 7, 13 f.; 9, 11 f.; 1. Chr. 15, 1; 2. Chr. 2, 3 ff.; Joel 4, 4; Amos 1, 9 f.; Sach. 9, 2 f.; Jes. 23; Jer. 25, 22; Ez. c. 26—29). Dafs schon um 900 v. Chr. Tyrus selbst über die Mutterstadt Sidon sich erhoben hatte und Hauptstadt sämmtlicher Phönicier geworden war, geht aus 1. Kön. 16, 31 vgl. mit Menander bei Jos. a. i. 8, 13, 2 hervor. Ethbaal nämlich, welcher dort allgemein als König der Sidonier bezeichnet wird, ein Name, welcher von den Bewohnern der Mutterstadt allmälig auf das ganze von ihr ausgegangene Volk übertragen worden war (vgl. Gesenius, thes. unter צִידוֹן), wird hier bestimmter als König von Tyrus bezeichnet, und noch auf einer tyrischen Münze aus der Zeit des Antiochus Epiphanes heifst in demselben Sinne Tyrus אם צרנם (Ges. mon. Phoen. p. 263; vgl. Strabo XVI, 2, 22, S. 756, wo es in Bezug auf Tyrus und Sidon heifst: *ὁποτέραν δ' ἄν τις εἴποι μητρόπολιν Φοινίκων, ἔρις ἐν ἀμφοτέραις ἐστίν*). Unter diesen Umständen ist es natürlich, dafs Amos statt der Phönicier überhaupt, nur Tyrus nennt, um so mehr, da die Lage dieser Stadt eine innigere Beziehung zu Israel mehr, als bei den übrigen bedeutenderen Städten Phöniciens begünstigte. Weiteres über die Phönicier und ihr Verhältnifs zu Israel s. oben S. 94 ff.

v. 9 u. 10. Als eine Steigerung des Vergehens der Phönicier hebt der Prophet in seinem Vorwurfe gegen sie, welcher sonst dem gegen die Philister fast ganz gleich ist (vgl. übrigens oben, S. 96 f.), noch hervor (v. 9), dafs sie nicht

gedacht hätten des Bruderbundes בְּרִית אַחִים. Nach dem, was über die Verhältnisse zwischen Phöniciern und Israeliten in der Einleitung bemerkt wurde, liegt gewifs am nächsten, unter dem Bruderbunde die freundschaftliche Beziehung zu verstehen, welche namentlich zu David's und Salomo's Zeit zwischen Israel und Tyrus bestand, um so mehr, da 1. Kön. 5, 26 bestimmt gesagt wird, dafs Salomo mit Hiram einen בְּרִית geschlossen, 1. Kön. 9, 13 Hiram Salomo ausdrücklich seinen אָח nennt. In der That sind auf diese so nahe liegende Deutung der Stelle schon die ältesten Ausleger, Ephräm, Hieronymus, Theodor von Mopsuest und Theodoret verfallen und Jarchi stellt bereits den בְּרִית אַחִים mit den obigen Stellen aus den Büchern der Könige ausdrücklich zusammen, indem er dazu bemerkt: אשר היה בין חירם ובין שלמה שנאמר ויכרתו ברית שניהם והיו קורין זה לזה אחי שנאמר (1. Kön. 5, 26) מה הערי אשר נתת לי אחי (1. Kön. 9, 13). An diese Deutung schliefsen sich, aufser den sogleich zu nennenden, alle Ausleger an. Cyrill aber läfst nach seiner Weise die Wahl zwischen dieser Deutung und der Beziehung auf das brüderliche Verhältnifs Israels zu Edom, oder gar auf das entfernter verwandtschaftliche zu Moab, und D. Kimchi führt nur als fremde Ansicht die Beziehung auf 1. Kön. 9, 13, als seine eigne aber die auf das Verhältnifs Edom's zu Israel an, wofür Aben-Esra noch den Grund hat, dafs nur die Edomiter im eigentlichen Sinne Brüder von Israel seyen. Unter den Neueren haben nur einige, die rabbinischen Commentare vorzugsweise berücksichtigenden Ausleger diese Ansicht angenommen, so Vatblé und Liveleus, während Drusius wenigstens dazu hinneigt. Unter den Neuesten hat allein Ewald diese Deutung wieder versucht, gegen die übrigens schon Tarnow z. d. St., zugleich Aben-Esra's Grund dafür beseitigend, richtig bemerkt: „In scriptura fratres quintuplici modo dicuntur: 1. Natura fratres, germani et uterini. 2. Cognatione, ut consanguinei. Confer Gen. 13, 8. — — 3. Gente, ut Judaei omnes Lev. 19, 17 et 25. — — 4. Religione, quomodo omnes Christiani sunt fratres 1. Cor. 15, 6. — — 5. Denique coiunctione quavis, vel

societatis, Job. 30, 34; Prov. 8, 9, vel collegii, 2. Kön. 9, 2; Act. 1, 16, vel amicitiae, quomodo Salomo et Hiram, Achab et Benhadad 1. Kön. 20, 32, vel tandem patriae et vicinitatis, unde proximus quisque frater in scriptura nominatur, Gen. 19, 7 et 24, 4; 1. Sam. 30, 23; Mt. 18, 15. 21. Vide Joel 2, 28. Atque haec explicatio simplicior longe videtur esse, quam illorum, qui his verbis intelligi volunt ipsam sanguinis propinquitatem, quae erat inter Esau et Jacob, q. d. propheta: Prodiderunt Tyrii Israelis posteros Esavi posteris, quamvis scirent horum maiores fuisse fratres. Ut enim omittam, hanc naturae coniunctionem non nisi valde improprie foedus dici posse, ita non tam Tyrii, quod intendit propheta, quam Edomaei accusarentur.“ Wäre die Beziehung auf das Verhältnifs zwischen Edom und Israel richtig, so hätte der Prophet den Phöniciern eine doch wohl zu zarte Rücksicht zugemuthet, zumal jenes ursprüngliche Bruderverhältnifs längst in fortwährenden, unerbittlichen Hafs ausgeartet war, und die Rüge hätte dann vorher die Philister eben so gut, als jetzt die Phönicier treffen müssen.

Nach dem Vorgange von Joel und Amos machen die Propheten Tyrus öfter zum Gegenstande ihrer Drohungen, zuerst der Verfasser von Sacharja c. 9—11 (9, 2 ff.), dann Jesaia (c. 23), endlich Hesekiel (c. 26—28). Die Erfüllung dieser Weissagungen hat schon Ephräm (z. u. St.) in Nebukadnezar's Belagerung von Tyrus gefunden.

Was für ein Vergehen in der, v. 11 u. 12, nun folgenden Drohung gegen Edom der Prophet diesem Volke zum Vorwurfe macht, ist v. 11 in den Worten: darob, dafs es verfolgt mit dem Schwert seinen Bruder, klar ausgesprochen: es ist der unversöhnliche, tödtliche Hafs gegen die Israeliten, welcher an diesem unter allen Völkern den Israeliten am nächsten verwandten Brudervolke vorzugsweise zu rügen ist (s. ob. S. 100 ff.). Jarchi hat mit anderen Rabbinen, deren Erklärung D. Kimchi erwähnt, und an welche auch Cyrill sich anschliefst, nach der Art jüdischer Ausleger, an einen bestimmten, im alten Testament erwähnten Fall gedacht und den Vor-

wurf auf das Num. 20, 17 ff. Erwähnte bezogen, D. Kimchi selbst denkt gar, in Uebereinstimmung mit seiner verkehrten Erklärung zu den beiden vorhergehenden vv., an Feindseligkeiten, welche die Israeliten während des Krieges mit Titus von den Edomitern zu erdulden hatten. Ist auf diese Weise der die Edomiter von allen Völkern auszeichnende und den schwersten Vorwurf gegen sie bildende Bruderhafs gleich von Anfang an hervorgehoben, so ist von vornherein nicht zu erwarten, dafs nun noch einzelne Rügen folgen werden, welche andere Völker ebenso gut treffen, als die Edomiter. In der That ist auch so viel im Ganzen klar, dafs im Verlaufe des v. die unbrüderlich feindselige Gesinnung nur noch näher geschildert wird; die Erklärung der einzelnen Ausdrücke aber macht Schwierigkeit. Die Grundbedeutung von רֶחֶם, seltner רַחַם (dafs man nicht nöthig hat, zur Erklärung der statt der gewöhnlichen Pluralform רְחָמִים vorkommende Form רַחֲמִים mit Mercier u. A. eine Form רַחֵם anzunehmen, s. bei Gesenius, Lehrgeb. S. 575 f., n. 17, u. Ewald, Lehrb. S. 366, h), ist „uterus", im pl. bezeichnet es überhaupt „die Eingeweide", und zwar nie im eigentlichen Sinne, sondern stets als Sitz des Gefühls, und dann das Gefühl selbst, insbesondere das von Gott oder von Menschen ausgehende Mitleid gegen Unglückliche. Defshalb sind alle Erklärungen zu verwerfen, welche für רחמיו die Bedeutung „uterus" festhalten; mag es nun im eigentlichen Sinne genommen werden, wie von den LXX, welche bei ihrer Uebersetzung : *καὶ ἐλυμῄνατο μήτραν* (diese Lesart des cod. Al. und vieler anderen ist gegen die des cod. Vat., *μητέρα*, festzuhalten, wie theils der Zusammenhang, theils die hexaplarisch-syrische Uebersetzung durch ܡܪܒܥܐ und die arabische durch مُسْتَوْدِعٌ beweist) *ἐπὶ γῆς* offenbar an das v. 13 erwähnte und von ihnen bereits in den 3 v. hineingetragene Verbrechen dachten, oder im uneigentlichen Sinn, wie es Theodor von Mopsuestia auffafste, wenn er zur Uebersetzung der LXX bemerkt : *τὸ δὲ Ἐλυμῄνατο τὴν μήτραν ἐπὶ τὴν γῆν λέγει ἀντὶ τοῦ Κατέσφαξαν ἅναντας καὶ εἰς γῆν*

κατήγεγκαν, ὅπερ ἦν εἰς τὴν τεκοῦσαν αὐτοὺς μήτραν πλημμελοῦντων · ἐπειδὴ γὰρ ἀδελφοὺς ὠνόμασεν ὡς ἐξ ἀδελφῶν τεταγμένους, λύμην μήτρας ὠνόμασε τὴν τῶν ἀδελφῶν ἀναίρεσιν ὡσὰν εἰς τὴν κοινὴν μητέρα τούτῳ λυμηναμένων τῷ τρόπῳ. In gleichem Sinne erklärt Theodoret, ähnlich selbst Aben-Esra durch seine Bemerkung z. d. St. שהוו ברחם אחד; Cyrill dagegen bezieht den Frevel gegen den Mutterleib auf Edom's schnödes Hingeben des Erstgeburtsrechtes um sinnlichen Genusses willen. Dem Sprachgebrauch zufolge kann שחת רחמים hier nichts anderes bezeichnen, als das Austilgen, d. i. das Ersticken des den Edomitern ziemenden Erbarmens gegen das Brudervolk, wie denn mit dem Syrer, Chaldäer und Hieronymus die Mehrzahl der neueren Ausleger die Worte in diesem Sinne gefafst haben; Hesek. 28, 17 steht שחת ähnlich in übergetragener Bedeutung vom Austilgen, d. i. dem Vergessen und Verläugnen der Weisheit.

Das folgende Versglied haben die LXX, indem sie לָעַד statt לָעַד lasen, ganz mifsverstanden und übersetzt : *καὶ ἥρπασεν εἰς μαρτύριον φρίκην αὐτοῦ*, wozu dann die griechischen Kirchenväter ihre umständlichen Erklärungen liefern. Vor Allem fragt es sich hier, ob noch, wie bisher, Edom Subject und אפו Object zu ויטרף, oder ob nicht vielmehr אפו ein neues Subject ist. Jene Ansicht ist durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nahe gelegt. Daher hat denn auch Jarchi z. d. St. erklärt : החזיק בה ולא הניחה, „es hält ihn (den Zorn) fest und läfst ihn nicht ruhen"; aber טרף heifst „zerreifsen" und noch weniger, als mit den LXX durch „fortreifsen" kann man es mit Jarchi durch „festhalten" erklären. Eher ginge des Symmachus Uebersetzung an : *καὶ ἤγρευσεν αἰωνίως ἐν ὀργῇ αὐτοῦ*, wobei man aber בְּאַפּוֹ statt אַפּוֹ lesen oder das ב wenigstens suppliren müfste, ein Ausweg, welchen auch D. Kimchi nicht verwirft. Am einfachsten aber ist es jedenfalls, אפו als Subject aufzufassen und zu übersetzen : „es zerreifst, d. i. es wüthet zerstörend, auf ewig sein Zorn", um so mehr, da auch Hiob 16, 9 vom göttlichen Zorne die Redensart אפו טרף vorkommt. In

diesem Sinne bemerkt D. Kimchi, an welchen Ben Melech genau sich anschliefst, mit Recht, indem er jedoch die von Symmachus gegebene Deutung offen läfst: ואפו הוא המורף ואו תחסר בי"ת חשמוש ו"ל באפו, „und אפו, das ist der, welcher zerreifst, oder es ist ausgelassen des servile ב, und es soll so viel heifsen, als באפו."

Dieselbe Frage nach dem Subject erneut sich beim letzten Gliede des v. in Bezug auf das Verbum שמר. Die Auffassung des vorigen Gliedes scheint zu fordern, dafs man auch hier in עברתו das Subject erkenne, wobei man dann שמרה als 3. pers. f. auffassen müfste; in der That hat der Chaldäer die Stelle so aufgefafst, wenn er sie wiedergiebt durch: וחמתיה נטרא לאפרש, „und seine Wuth bewahrt auf immer"; Marck und Ewald schliefsen sich an ihn an. Der Sprachgebrauch aber ist gegen diese Erklärung; denn שמר wird zwar häufig vom geistigen Bewahren Gottes und des Menschen gebraucht, z. B. vom Halten des gegebenen Wortes Deut. 23, 24; 1. Kön. 8, 24, vom aufmerksamen Bewahren guter Lehre im Herzen, Sprüchw. 4, 21, und namentlich vom Festhalten im Gedächtnisse, Jer. 3, 5; Ps. 130, 3, nie aber wird die Handlung des Bewahrens auf die Gemüthsbewegung selbst übergetragen. Daher haben auch die LXX, Aquila (wie der Accusativ seines ἀνυπερθεσίαν für עברה verräth), Symmachus, Theodotion, der Syrer, Hieronymus, sämmtliche rabbinische Ausleger und die Mehrzahl der neueren Interpreten אדום als das Subject dieses Gliedes ergänzt und das Object in dem im absoluten Nominativ voranstehenden עברתו erkannt. Auch der masoretischen Punctation von שמרה liegt diese Deutung zu Grunde; denn sollte dieses Wort, als 3. p. fem., auf עברתו sich beziehen, so müfste es שָׁמְרָה, oder mit wegen der folgenden Tonsylbe zurückgezogenem Tone (vgl. Ewald, Lehrb. §. 100, a) שָׁמְרָה heifsen. Die jetzt uns vorliegende Punctation haben am besten D. Kimchi und Aben-Esra z. d. St. erläutert, deren Ansicht Ben Melech am klarsten und vollständigsten, indem er zugleich noch eine andere Erklärungsweise anführt, also ausspricht: ההא נחה ועיקרה במפיק והכנוי

על העברה והמלה מלעיל מפני סמיכותה למלת נצח שהוא מלעיל ויש אומרים כי ההא נוספת לפי שהמלה מלעיל „das ה ruht und ursprünglich ist es mit Mappik bezeichnet, und das Pronomen bezieht sich auf עֶבְרָה, und das Wort ist Milel, weil es sich anschliefst an נֵצַח, welches ebenfalls Milel ist; und Andere sagen, dafs das ה angehängt sey, weil das (folgende) Wort Milel sey (um nämlich durch dies paragogische ה das Zusammentreffen zweier Tonsylben zu vermeiden).“ Es ist also im שִׁמְרָהּ, um das Zusammentreffen zweier Tonsylben zu vermeiden, der Ton auf das Penultima zurückgezogen, und da nun in der geschlossenen, aber nunmehr unbetonten Ultima der lange Vocal sich nicht mehr halten könnte, dieser aber dem Suffix wesentlicher ist, als die Consonantenpotenz des ה, so ist diese durch Weglassung des Mappik aufgegeben und der lange Vocal erhalten worden; derselbe Fall findet sich Sach. 5, 11, auch sonst fällt das Mappik des Suffixes vor betonter Sylbe öfter aus, z. B. Num. 32, 42, worauf sich Aben-Esra z. d. St. beruft, und Ruth 2, 14 (vgl. besonders Hitzig z. d. St.; Gesenius, Lehrgeb. §. 79, Anm. 8 c. u. §. 56, Anm. 3; und Nolde, concord. part. annot. 1433; dafs Nolde nicht nöthig hatte, die letzte Sylbe von שִׁמְרָהּ, weil sie unbetont ist, für eine blos paragogische zu halten, geht aus dem Obigen hervor). Diesemnach haben wir wörtlich zu übersetzen: „Und seine Wuth — es (Edom) bewahrt sie beständig.“ Die LXX haben wieder נצח fälschlich in der Bedeutung „Sieg“ genommen und durch *εἰς νῖκος* übersetzt.

Die appellative Bedeutung des v. 12 zuerst bedrohten תֵּימָן ist „Richtung zur Rechten“, gemäfs der Abstammung von יָמִין, „die Rechte“ (Ewald, Lehrb. §. 161). Nach der Gewohnheit der Israeliten, bei Bestimmung der Weltgegenden nach Osten sich zu wenden, bezeichnet dann das Wort Süden überhaupt, vgl. z. B. Jos. 12, 3, wie es denn der Chaldäer an unserer St. appellativisch auffafst und durch דרומא wiedergiebt; hier könnte diesemnach das Wort, durch den Zusammenhang näher bestimmt, ganz Edom bezeichnen, weil dies dem Israeliten zur rechten lag, ähnlich wie der Araber den südlich

von der Kaaba gelegenen Landstrich اَلْيَمَنُ, „die rechte Seite“, das nördlich gelegene Syrien dagegen شَأْمٌ, eigentlich „die linke Seite“ nennt. Nach Gen. 36, 15 aber ist Theman ein District von Edom, wir haben es also nur für einen südlich gelegenen Ort dieses Landes zu halten; ob für einen Landstrich, oder für eine Stadt? — darauf antwortet Hieronymus z. d. St.: „— — Idumaeorum regio est et vergit ad australem partem, quod interpretatur Theman: quae provincia non solum Theman, sed et Daron et Nageb dicitur, eo quod Eurum et Austrum Africumque respiciat.“ Im Onomasticon (unter Theman) bemerkt er zwar nach Eusebius: „Theman, regio principum Edom in terra Gebalitica . . . . . Sed et usque hodie est villa nomine Theman, distans ab urbe Petra quinque millibus, ubi et Romanorum militum praesidium sedet“, und es ist wohl möglich, dafs es auch eine Stadt, oder einen Flecken dieses Namens gegeben hat, jedenfalls aber müfste dieser sehr unbedeutend gewesen seyn, darauf deutet schon das „villa“ des Hieronymus (κώμη bei Eusebius) hin, und im ganzen alten Testament wird Theman nirgends ausdrücklich als Stadt genannt, dagegen kann der Name an vielen Stellen, z. B. Jer. 49, 20; Hes. 25, 13; Ob. 9, nur einen District bezeichnen. Da nun Amos, wo er Städte der einzelnen Länder bedroht, immer die bedeutendsten hervorhebt, vgl. 1, 5. 7. 10. 14, so haben wir Theman hier als Landstrich aufzufassen, so dafs diese Drohung gegen Edom mit den 2, 2. 4 ausgesprochenen parallel liefe, wo ebenfalls erst das Land, dann eine einzelne Stadt bedroht ist. Dafs hier, wo es sich darum handelt, eine Repräsentantin eigentlich edomitischer Städte zu nennen, unter Bazra nicht das etwa 25 deutsche Meilen von Edom's Nordgränze entfernte Bostra in Auranitis verstanden seyn könne, selbst wenn letztere Stadt damals im Besitze der Edomiter gewesen seyn sollte, liegt in der Natur der Sache; vielmehr ist es an der Stelle des heutigen Bes-seyra im Edomitergebirge zu suchen (vgl. Burckhardt,

S. 683 und oben S. 100); die Gründe, aus welchen unser Bazra mit dem in der Römerzeit bedeutenden auranitischen Bostra nicht identisch seyn kann, was schon von Jarchi z. d. St. angedeutet wird, und welche Ansicht durch Gesenius (zu Jes. 34, 6) weiter verbreitet worden ist, s. bei Winer, S. 224 f.; Hitzig, zu Jes. 34, 6; Raumer, S. 235 u. 269 f.; Robinson, III, S. 125 f., schon Reland, p. 666, hat beide Städte richtig unterschieden; wenn Jer. 48, 24 בָּצְרָה als moabitische Stadt aufgeführt wird, so hat hier ursprünglich wohl בָּצֶר gestanden, dessen Lage Jos. 20, 8 ganz so bezeichnet wird, wie bei Jeremia die von בָּצְרָה). Warum übrigens Amos statt Selą, der bedeutendsten edomitischen Stadt, hier Bazra nennt, s. oben S. 103, vgl. Robinson a. a. O. Wahrscheinlich um die allegorische Deutung sich zu erleichtern, hat Hieronymus z. d St. die appellative Bedeutung von בָּצְרָה, *ὀχυρωμένη*, „munita", festgehalten, auch die LXX geben das Wort durch *τείχη*.

Das Verbrechen, um dessen willen, v. 13—15, die Ammoniter bedroht werden, besteht darin, dafs sie aufgeschlitzt die Schwangern Gilead's. Dieses grausame Verfahren gegen besiegte Feinde wird, zuweilen in Verbindung mit dem Zerschellen der Kinder an Felsen und Strafsenecken, im alten Testamente öfter erwähnt: 2. Kön. 8, 12 kündigt Elisa dem nachherigen Könige von Syrien, Hasael, an, dafs er die Kinder der Israeliten zerschellen und ihre Schwangeren aufschlitzen werde, mit demselben Verderben bedroht später der Prophet Hosea (14, 1) Samarien, und 2. Kön. 15, 16 bildet jene Grausamkeit gegen schwangere Weiber einen Zug in der Darstellung der Zerstörung Tiphsah's durch Menahem von Israel, vgl. Hos. 10, 14; Jes. 13, 16; Nah. 3, 10. Wann die Ammoniter die von Amos gerügte Grausamkeit begingen, läfst sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, da bei dem fortwährenden Bestreben dieses Volkes, das früher besessene Ostjordansufer den Israeliten wieder zu entreifsen (s. oben S. 105 f.), mit Grausamkeiten verbundene Einfälle in Gilead gewifs häufiger von ihm unternommen wurden, als im alten Testamente aus-

drücklich erwähnt ist. Jedenfalls darf das Ereignifs nicht in zu entfernte Vergangenheit verlegt, also nicht etwa, mit Hieronymus, für identisch gehalten werden mit dem 1. Sam. 11. erwähnten Kriege des Ammoniterkönigs Nahas gegen Jabes in Gilead; dagegen ist, da die oben erwähnte Verkündigung (2. Kön. 8, 12) dem Propheten Elisa wahrscheinlich nach dem späteren Erfolge in den Mund gelegt ist, und wir auch sonst die Ammoniter im Bunde mit Syrien sehen (2. Sam. 10, 6), die Vermuthung Hitzig's (z. d. St.) nicht unwahrscheinlich, dafs die Ammoniter damals mit Hasael von Syrien gemeinschaftliche Sache gemacht haben. Unter den jüdischen Erklärern hat Jarchi, wie gewöhnlich an den Chaldäer sich anschliefsend, das Verbrechen Ammon's in obiger Weise aufgefafst, den andern aber erscheint solche Grausamkeit und der Israel dadurch zugefügte Schimpf so grofs, dafs sie zwar die Möglichkeit jener Deutung einräumen, sich aber doch mehr einer andern zuneigen, wonach הָרוֹת nur eine andere Form für הָרִים wäre, und das Verbrechen in der Deut. 27, 17 mit dem Fluche belegten Verrückung der Gränzmarken bestände, oder dies הָרוֹת eine bildliche Bezeichnung wäre der bergähnlichen Festen und hohen Burgen, welche die Ammoniter zerstört. Uebrigens bietet auch das classische Alterthum Analogien für solche grausame Kriegssitte dar, z. B.

Ilias VI, 57 f. : *μήτις ὑπεκφύγοι αἶπυν ὄλεθρον,*
χεῖράς θ' ἡμετέρας· μηδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ
κοῦρον ἐόντα φέροι.

Il. XXII, 63 f. : *νήπια τέκνα*
βάλλομενα προτὶ γαίῃ ἐν αἴνῃ δῃοτῆτι.

Und bei Schultens, monumenta antiquissimae historiae Arabum, p. 135 (vgl. Michaelis, mos. Recht, I, S. 284), berichtet ein arabischer Historiker über das Verfahren von Arabern gegen Habessinier : „Cum Webrazus ad Cosroëm reversus esset, Sciphumque regem ordinasset, is Habassios infestare ac trucidare coepit, fissis mulierum ventribus ipsos quoque foetus exstinguens, sicut eos penitus delerit exceptis vilibus parvisque reliquiis.“ Dafs der Prophet solchen Verfah-

rens als eines Beweises der gröfsten, bis zur völligen Vertilgung des Feindes wüthenden Grausamkeit gedenkt, wird von den Rabbinen z. d. St. richtig bemerkt. Die Form הָרוֹת bleibt, weil sie hier eigentlich forma dagessata ist (vgl. Ben Melech z. d. St.; Gesenius, thes. u. d. W.; dagegen הָרַת Jer. 20, 17) im st. constr. unverändert. Der Zusatz: um zu erweitern ihre Gränzen bezieht sich auf die steten Eroberungspläne der Ammoniter in Bezug auf ihre, nunmehr von den Israeliten in Besitz genommenen früheren Wohnsitze.

v. 14. Der vollständige Name des hier erwähnten רַבָּה ist רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, d. i. Hauptstadt der Kinder Ammon (Deut. 3, 11; 2. Sam. 17, 27; Jer. 49, 2), häufiger jedoch ist der hier vorkommende einfache Name (Jos. 13, 25; 1. Sam. 11, 1; 12, 26 ff.; 1. Chr. 20, 1 ff.; Jer. 49, 3; Hes. 25, 5). Zwar nicht im alten Testamente selbst, wohl aber bei Eusebius (Onomast. u. *Ἀμμᾶν*: *Ἀμμᾶν, ἡ νῦν Φιλαδελφία ἡ πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας*; und u. *Ῥαμμᾶ*: *Ῥαμμᾶ πόλις βασιλείας Ἀμμών · αὕτη ἐστὶ Φιλαδελφία*, vgl. Stephanus Byz. u. *Ῥαβατάμμανα*) und orientalischen Schriftstellern des Mittelalters (Abulfeda, tab. Syr. p. 91 عمّان) dient auch der blofse zweite Theil des vollständigen Namens der Stadt, עַמּוֹן, zur Bezeichnung derselben; daneben findet sich jedoch auch der vollständige Name noch (vgl. Stephanus a. a. O. und Polybius, 5, 71, 4), während der eigentlich herrschende Name in der griechisch-römischen Periode, seit Ptolemäus Philadelphus, Philadelphia geworden war. Theodoret bemerkt z. d. St.: *Ῥαβαὰθ δὲ καλεῖ τοῦ Ἀμμὰν τὴν μητρόπολιν, ἣ νῦν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ Φιλαδελφείᾳ μὲν τῇ ἑλλάδι φωνῇ, Ἀμμὰν δὲ τῇ Σύρων προσαγορεύεται.* Das griechische *Ῥαββάθ* ist aus dem im vollständigen Namen der Stadt vorkommenden stat. constr. entstanden. Die Ruinen von Amman fand Burckhardt an beiden Ufern des oberen Jabok (Amman), vgl. die weitläufige Beschreibung davon in dessen „Reisen in Syrien u. s. w." S. 612 ff. und dazu die Bemerkungen von Gesenius, S. 1062. Ueber die Geschichte der Stadt s. oben

S. 106 f. Zufolge der allgemeinen Bedeutung von רַבָּה, eigentlich „die grofse", dann „die Hauptstadt", kommt dieser Name noch für andere Städte vor; so wird er Jos. 15, 60 von einem Ort auf dem Gebirge Juda gebraucht und nach Eusebius (u. *Μωάβ*), Stephanus (u. *Ῥαβάθμωμα*) und Abulfeda (a. a. O. S. 90, wo die Stadt ماب und الرّبّة genannt wird) führte auch das alttestamentliche עָר מוֹאָב, später *Ἀρεόπολις* genannt, den Namen רַבַּת מוֹאָב; und wahrscheinlich hat in dem heutigen Rabba Burckhardt (S. 640) die Ruinen der alten moabitischen Hauptstadt wieder aufgefunden. Der Ausdruck: und ich entzünde Feuer in der Mauer, ist eigentlich stärker, als das in sämmtlichen übrigen Drohungen vorkommende „und ich sende Feuer in die Mauern": nicht von aufsen soll sie hereindringen; im Herzen der feindlichen Hauptstadt selbst soll die verzehrende Glut entbrennen; gleichwohl hat der Prophet den neuen Ausdruck schwerlich absichtlich und im bestimmten Bewufstseyn eines Unterschiedes gewählt.

Die Worte: beim Hurrah am Tage der Schlacht u. s. w. lassen den bei der Erwähnung des Feuers auch sonst immer im Hintergrunde liegenden Gedanken an verheerende Feinde hier ausdrücklich hervortreten; תְּרוּעָה ist abzuleiten von הָרִיעַ, welches zunächst überhaupt „laut schreien" bedeutet, dann vom Freudengeschrei steht (z. B. Ps. 47, 2) und vom Schlachtruf des angreifenden Feindes (Jos. 6, 16). Da der Schlachtruf mit Posaunenschall verbunden war; so steht auch von diesem das Wort, sowohl vom Zeichen zum Aufbruch (Num. 10, 1—10), als vom Lärmzeichen überhaupt (Joel 2, 2). In dieser letzten Bedeutung wird das Verbum freilich auch vom Nothsignale Bedrängter gebraucht (vgl. auch Jes. 15, 4; Mich. 4, 9; Hos. 5, 8); das Substantiv dagegen steht nur von freudigem Jubel (Num. 23, 21), vom wilden Schlachtruf (Jos. 6, 5) und dem damit verbundenen Posaunenschall (Am. 2, 2; Zeph. 1, 16; Num. 10, 5 u. 6). Falsch ist es daher, wenn Marck, mit Beziehung auf c. 3, 6, hier an das Angstgeschrei der vom Feind Bedrängten

denkt, das Wort bezeichnet vielmehr auch hier den Schlachtruf der einstürmenden Feinde : וטעם בתרועה כי תתפש רבה בכח, bemerkt Aben-Esra : „der Sinn von בתרועה ist, dafs erobert wird Rabba mit Gewalt“; richtig giebt es daher der Chaldäer durch יַבָּבָא, Hieronymus durch „ululatus“ wieder, welches hier nicht Klaggeheul, sondern wildes Schlachtgeschrei (vgl. Caesar, B. G. V, 56) bezeichnet, wie es denn von Hieronymus selbst als „clamor et ululatus vincentis exercitus“ näher bestimmt wird. Die LXX und die Peschito übersetzen das Wort durch die allgemeinen Ausdrücke *κραυγή* und ܩܥܬܐ.

In Bezug auf das letzte Glied des v. bemerkt D. Kimchi sehr gut : הענין כפול במלות שונות (במ"ש), „er drückt den Sinn doppelt aus, mit verschiedenen Worten“, und vorher : המשיל חוזק המלחמה והלכדם מהרה לרוח סערה, „er vergleicht die Gewalt des Krieges und ihre schnelle Eroberung dem Sturmwinde“ : nur Bilder des verheerenden Krieges stellt Amos hier auf, nicht ist mit Marck an wirklichen Sturm und Unwetter zu denken. Das Stammverbum zu סַעַר bezeichnet überhaupt jede heftige Bewegung, Jon. 1, 11 u. 13 insbesondere das heftige Wogen des vom Sturm bewegten Meeres, das Substantiv entspricht also ganz unserem „Sturm“, dieselbe Bedeutung hat das עִלְעוּל des Chaldäers und das ܥܠܝܠܐ des Syrer's, auch liegt sie in dem Verbum *σείω*, welches die LXX hier brauchen; סוּפָה, welches im alten Testamente überall vom Sturmwinde, Hiob 37, 9 insbesondere von dem von Süden heraufwehenden Glutwinde gebraucht wird, möchte ich nicht mit Gesenius (thes. u. d. W.) von סוף, eigentlich „rapere“, dann „finem facere“, ableiten, vielmehr scheint es ein nach dem Laute des sausenden Sturmwindes unmittelbar gebildetes Onomatopoietikon zu seyn. Die LXX übersetzen : *καὶ σεισθήσεται ἐν ἡμέραις* (Al. *ἡμέρᾳ*, ebenso die syr.-hexapl. Uebers., der Araber drückt den pl. aus) *συντελείας αὐτῆς*, lasen also וְסָעַר und סוֹפָה; statt בסער bietet cod. 168 bei Kennic. das erleichternde ברעם, die Peschito giebt סופה durch ܥܪܘܪܐ,

„dunkel" wieder, was Ephräm als ein Bild der Trauer über das Exil erklärt. [13])

Im 15. v. macht nur der Text einige Schwierigkeit. Vollständige Uebereinstimmung mit dem masoretischen Texte zeigt nur der Chaldäer, aufser ihm und den LXX übersetzen alle alten Uebersetzungen, als stände מַלְכָּם, oder מַלְכָּם, der Name des ammonitischen Götzen, im Texte: die Peschito: ܡܠܟܡ, Aquila und Symmachus: *Μαλχόμ*, Hieronymus: Melchom; die LXX dagegen haben *ὁ βασιλεὺς αὐτῆς* (die gewöhnliche Lesart: *οἱ βασιλεῖς* wird zwar durch den Araber und die lat. Uebersetzung bei Hieronymus bestätigt, dagegen spricht, mit mehreren codd. bei Holmes, die syr.-hexapl. Uebersetzung für den auch durch den Zusammenhang entschieden empfohlenen sing.; und auch Hieronymus setzt in seiner Erklärung diesen voraus. Danach ist denn auch nachher nicht *ἱερεῖς αὐτῶν*, sondern mit der syr.-hexapl. Uebersetzung *αὐτῆς* zu lesen). Ferner übersetzen, mit alleiniger Ausnahme des Chaldäer's, Alle, als stünde nach וישריו noch ein וכהניו im Texte [14]); beide Abweichungen vom masoretischen Texte liegen auch den Erklärungen von Ephräm, Theodor und Theodoret zu Grunde. Trotz dieser Uebereinstimmung der alten Uebersetzer in der abweichenden Lesart ist מַלְכָּם für die ursprüngliche zu halten, denn nur zu ihr pafst das folgende וישריו, und zwar ist das Wort auf den mit seinen Grofsen in's Exil wandernden ammonitischen König zu beziehen. Uebrigens lag es, zumal dem den Götzendienst der Ammoniter verabscheuenden Israeliten, nahe, in einer gegen dies Volk ausgesprochenen Drohung in

---

[13]) Merkwürdig ist, dafs auch Theodor von Mopsuest, wie Ephräm, in dem v. eine Hindeutung auf Trauer findet, obgleich der Text der LXX dazu keine Veranlassung giebt; eine noch auffallendere Uebereinstimmung zwischen Ephräm's und Theodor's Erklärung findet sich in ihren Bemerkungen zu v. 13. Es deutet dies auf eine innerhalb der syrischen Schule wirkende exegetische Tradition hin.

[14]) Ob auch Aquila, s. o. S. 137; die Lesart *Μαλχόμ* wird ihm, wie dem Symmachus, von Middeldorpf, cod. syr. hex. X, p. 522, zugeschrieben.

dem unpunctirten מלכם den Götzen Moloch wiederzufinden, und möglich ist, dafs Amos selbst gerade hier das Appellativum מַלְכָּךְ geflissentlich gewählt hat (vgl. dagegen 1, 5. 8; 2, 3), um auf den ammonitischen Moloch anzuspielen. Als Name dieses Götzen hat in der That schon Jeremia (49, 3 vgl. mit 48, 7) das Wort aufgefafst, und dadurch ist er genöthigt worden, dem nun nicht mehr passenden שריו zur näheren Erklärung כהניו vorzusetzen. Es könnte nun scheinen, als ob in der Erinnerung an diese Auffassung des Jeremia die Uebersetzung der LXX ihren Grund hätte; da aber unser Text der LXX nicht mehr *Μαλχόμ*, sondern *βασιλεύς* hat, wozu das folgende *ἱερεῖς* gar nicht mehr pafst, so ist wahrscheinlicher, dafs die jetzt übliche Lesart der LXX in der oben, S. 135, bereits dargelegten Weise durch Combination von zwei verschiedenen Uebersetzungen entstanden ist (vgl. Hitzig zu Am. 1, 15 und zu Jer. 49, 3). Hieronymus erklärt wohl, wie die Auffassung des Jeremia, nicht aber, wie unser Text der LXX entstanden ist, deren *βασιλεύς* er sein „Melchom" substituirt, wenn er z. u. St. bemerkt: „— — idolum Ammonitarum, quod vocatur Melchom, i. e. rex eorum, feretur in Assyrios: et principes ejus, id est sacerdotes ejus pariter abducentur. Sacerdotes in Hebraeo non habetur, sed principes. Addiderunt itaque Septuaginta sacerdotes, ut si velis scire qui sint illi principes, audias sacerdotes."

Das zweite Capitel beginnt mit dem Drohspruche gegen Moab, v. 1—3, unter welchem Namen v. 1 das Volk, v. 3 das Land, v. 2 zuerst das Land, dann das Volk verstanden wird. Die Drohung bezieht sich hier auf ein ganz besonderes Verbrechen, darauf, dafs es verbrannt die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk, עֲצָמוֹת ist, neben עֲצָמִים, pl. v. עֶצֶם, und bezeichnet, dem Stammworte עצם gemäfs, eigentlich die „festen Theile", dann insbesondere „die Knochen", sowohl Lebender, als Todter. Da übrigens der lebende Mensch in der Regel als ein Ganzes, nicht nach seinen einzelnen Bestandtheilen betrachtet wird, während bei dem Todten die am längsten sich haltenden Knochen als das Wesentlichste erscheinen, so wird

jenes Wort bei weitem am meisten von Todtengebeinen gebraucht, in Bezug auf lebende Menschen fast nur dann, wenn diese durch Schmerz, oder Krankheit gleichsam aufgelöst, nicht mehr im Stande sind, ihre Glieder mit frischer Lebenskraft zu durchdringen und zu freiem Gebrauche zu concentriren, vgl. z. B. Ps. 6, 3; 22, 18; 38, 4; 5, 10; Hiob 4, 14. Auch hier haben wir an Verbrennung des Leichnam's des Edomiterkönigs zu denken — die noch gröfsere Gräuelthat einer Verbrennung bei lebendigem Leibe würde mit bestimmteren Worten hervorgehoben seyn — und zwar führt der Umstand, dafs nur vom Verbrennen die Rede ist, zunächst darauf, dafs darin das Verbrechen eigentlich bestand, dafs also der Edomiterkönig nicht erst von den Moabitern getödtet wurde, sie vielmehr die Gebeine eines bereits gestorbenen auf die angeführte Weise in feindseliger Wuth schändeten. So fafst die Stelle schon die jüdische Tradition auf, von welcher Hieronymus z. d. St. berichtet: „Tradunt Hebraei, ossa regis Idumaeae iam sepulti, qui cum Joram rege Israel, et Josaphat rege Juda ascenderat adversum Moab, in ultionem doloris a Moabitis postea convulsa atque succensa"; auch Hitzig und Ewald denken an frevelhafte Störung der Grabesruhe, und wenn auch zugegeben werden mufs, dafs die Worte die dem Brennen vorausgegangene Tödtung mit einschliefsen können, so behauptet doch Maurer z. d. St. gewifs zuviel, wenn er die Ansicht, dafs hier von Verbrennung eines bereis Verstorbenen die Rede sey, lächerlich nennt, und „ossa alicuius comburere" für ganz gleichbedeutend nennt mit „comburere aliquem." Von לשיד giebt D. Kimchi, mit Berufung auf Jes. 33, 12, die einfachste Erklärung: פירוש לשיד שריפה גמורה עד שהיו אפילו העצמות עפר כמו השיד, „die Erklärung von לשיד ist: vollständige Verbrennung, bis dafs sogar die Knochen Staub sind, wie Kalk"; auf übertriebene Weise die Vergleichung urgirend, paraphrasirt der Chaldäer das Wort durch: וסדנן כגירא בביתא, „und strich sie, wie Kalk, an das Haus", woran Jarchi mit seiner Erklärung sich anschliefst. Das specielle Ereignifs nun, dessen hier gedacht wird, in den historischen Büchern des alten Testa-

mentes aufzusuchen, lag nahe : D. Kimchi fand es 2. Kön. c. 3 wieder. Hier wird erzählt, wie König Joram von Ephraim, um den abtrünnigen Moabiterkönig Mesa zu züchtigen, in Verbindung mit Josaphat von Juda und dem Könige von Edom, verheerend in Moab einbricht (s. o. S. 108 f.), und zuletzt heifst es v. 26 : „Da sah der König von Moab, dafs der Krieg ihn überwältigte, und er nahm mit sich siebenhundert Mann, die das Schwert führten, um durchzubrechen gegen den König von Edom, und nicht vermochten sie es. Da nahm er seinen erstgebornen Sohn, welcher herrschen sollte an seiner Statt, und opferte ihn als Brandopfer auf der Mauer. Da kam eine grofse Entrüstung über Israel, und sie brachen auf weg von ihm und kehrten zurück in's Land." D. Kimchi nimmt, nach dem Vorgange seines Vater's (vgl. seine Bem. zu 2. Kön. 3, 27 f.), an, es sey hier von dem edomitischen Thronfolger die Rede, dieser sey in der Gewalt des Moabiterkönigs gewesen, woraus ihn sein Vater mit Hülfe der Könige von Ephraim und Juda zu befreien gehofft; der Moabiterkönig aber, ergrimmt über den mifslungenen Ausfall, habe den edomitischen Prinzen umgebracht, in seinen Hoffnungen getäuscht, habe nun der König von Edom einen heftigen Zorn auf seine Verbündeten geworfen, wodurch diese zum Rückzug genöthigt worden seyen, und überhaupt sey dies eigentlich der Anfang gewesen der von nun an unversöhnlichen Feindschaft zwischen Edom und Israel. Abgesehen davon, dafs diese zur Erklärung der alttestamentlichen Stelle beigebrachten Specialitäten sämmtlich erdichtet sind, und dafs bei Amos von einem König, nicht von einem Thronfolger die Rede ist, führt der Zusammenhang offenbar darauf, unter dem Geopferten den Sohn des Moabiterkönigs zu verstehen, welchen dieser als Sühnopfer seinem Camos (s. o. S. 105) dargebracht, und קֶצֶף auf die darüber entstandene Entrüstung und das Entsetzen der Israeliten zu beziehen, wodurch diese zum Abzuge bewogen wurden; schon Josephus, a. i. 9, 3. 2 hat die Erzählung so aufgefafst. Daher haben denn auch, aufser Cyrill und D. Kimchi, welchem Abarbanal sich anschliefst, die älteren Ausleger nicht gewagt, eine

directe Beziehung unserer Stelle auf das in den Büchern der Könige erwähnte specielle Ereignifs anzunehmen, was, von Neueren noch Münster, Clarius, die beiden Michaelis, G. L. Bauer u. A. gethan, Justi und Theiner wenigstens nicht verworfen haben. Dagegen haben fast alle richtig bemerkt, dafs, wenn hier, während sonst von Amos nur directe Vergehungen gegen Israel selbst an den Feinden gerügt werden, allein ein Vergehen gegen Edom geahndet werde, dies offenbar auf ein freundliches Verhältnifs zwischen Edom und Israel schliefsen lasse. Ein Verhältnifs dieser Art kommt nun, nach unseren alttestamentlichen Nachrichten, in der späteren, dem Amos näher liegenden Zeit nur während jenes zwischen Israel und Edom gegen Moab geschlossenen Bündnisses vor, und ein Zusammenhang des von Amos gerügten Verbrechens der Moabiter mit dem 2. Kön. 3 Erwähnten ist daher im Allgemeinen wohl möglich, auch bietet die Erwähnung der Verbrennung des Edomiterkönigs mit der Erzählung von der Opferung des moabitischen Prinzen so viele Berührungspunkte, dafs beide vielleicht nur verschiedene Berichte über dasselbe Ereignifs sind: die Opferung des eignen Sohnes durch den Moabiterkönig kann sich in der Ueberlieferung sehr wohl in die leichter begreifliche Verbrennung des, lebendig oder todt, in die Gewalt der Moabiter gerathenen, feindlichen Edomiterkönigs verwandelt haben. Uebrigens sind unsere Nachrichten über Israel's Verhältnisse zu den Nachbarvölkern zu fragmentarisch, um eine bestimmte Entscheidung treffen zu können, und immer bleibt die Möglichkeit, dafs der Prophet an ein Ereignifs denkt, welches während der durch Amazia's und Usia's Siege über Edom (s. o. S. 103) herbeigeführten späteren Verhältnisse vorkam. Ephräm liest statt des ܥܠ ܕܐܘܩܕܘ ܓܪܡܘܗܝ der Peschito ܥܠ ܕܐܘܩܕ ܠܓܪܡܘܗܝ (ähnlich die syr.-hexaplar. Uebersetzung: ܥܠ ܕܐܘܩܕ ܠܓܪܡܐ), fafst dies letzte Wort als Dativ und gewinnt dadurch die absurde Erklärung: „darob, dafs es geofert den Gebeinen des Königs von Edom", wobei er an ein aus diesen Gebeinen verfertigtes Götzenbild denkt.

Ob dieses Verbrechens soll denn, nach v. 2, Feuer in Moab wüthen; הַקְּרִיּוֹת ist nicht mit den LXX (*τῶν πόλεων αὐτῆς*) und dem Chaldäer (קִרְכָּא, „die Festung", womit er übrigens vielleicht קיר מואב, das heutige Kerek bezeichnen will, dessen Namen er Jes. 15, 1 durch קִרְכָּא דְמוֹאָב wiedergiebt, und welches auch Theiner mit unserem קְרִיּוֹת verwechselt hat) als Appellativum aufzufassen, sondern als Eigenname einer moabitischen Stadt, in welchem Sinne der Name Jer. 48, 24 u. 41 bestimmt vorkommt; doch steht auch der hier vorkommende Artikel dieser Auffassung nicht entgegen, vgl. הַגִּלְגָּל 4, 4; 5, 5. So hat, mit der Peschito und Ephräm, schon Hieronymus das Wort verstanden, wenn er z. d. St. sagt: „Carioth, quod nomen est civitatis, licet Septuaginta „„urbium eius"" interpretati sunt"; auch Jarchi, mit Beziehung auf Jer. 48, 24, und mit ihm die übrigen jüdischen Erklärer, mit Ausnahme von Abarbanel, der die appellative Deutung frei läfst, halten das Wort als Eigennamen fest. Aufser den angeführten Stellen wird die Stadt im alten Testamente nicht genannt, dafs sie in der Ebene lag, scheint aus Jer. 48, 21 ff. hervorzugehen, unsere Stelle zeigt, dafs sie eine bedeutendere Stadt war, die Paläste hatte; warum übrigens die öfter genannten Kir und Ar Moab hier nicht erwähnt sind, s. o. S. 109. Das Substantiv שְׁאוֹן, wie sein Stammverbum שָׁאָה, ein schallnachahmendes Wort, bezeichnet überhaupt Getöse, insbesondere das Brausen des Wassers, Ps. 65, 8, das brausende Gewühl einer Menschenmenge, Jes. 5, 14; 13, 4, insbesondere das Kriegsgetümmel, so hier und Hos. 10, 14; Jeremia (48, 45) nennt, mit Beziehung auf unsere Stelle, welche ihm für seine Weissagung gegen Moab gleichsam als Text dient, die Moabiter geradezu בְּנֵי שְׁאוֹן. Die LXX geben Jes. 66, 6 das Wort durch *κραυγή*, Ps. 65, 8 durch *ἦχος* richtig wieder, wie sie an unserer Stelle es mifsverstanden, s. o. S. 134. Ein blofser שׁוֹמֵם der Moabiter wird, nach Hitzig und Ewald, defswegen hier erwähnt, weil Moab, dem Reiche Ephraim zinsbar geworden, keinen eignen König mehr, sondern nur einen Statthalter hatte; allein auch zur Zeit der Tributpflichtigkeit wird

Moab's Häuptling מֶלֶךְ genannt, vgl. 2. Kön. 3, 4, und zur Bezeichnung eines solchen untergeordneten Amtes ist שׁוֹפֵט am wenigsten geeignet, indem dies Wort keineswegs einen Richter in unserm beschränkten Sinne, vielmehr die höchste schaltende und waltende Macht in Krieg und Frieden bezeichnet, vgl. Richt. 3, 10, wo dem שׁוֹפֵט ganz dieselben Functionen, wie 1. Sam. 8, 20 dem König, beigelegt werden: auch hier ist שׁוֹפֵט nur ein gewählterer Ausdruck (vgl. 1, 5) für das im Drohspruche gegen Ammon (1, 15) vorkommende מַלְכּוֹ. Das folgende שָׂרֶיהָ hätte übrigens Aben Esra, welchem Maurer folgt, nicht als Beweis dafür anführen sollen, dafs hier vom Könige die Rede sey; eher könnte man das auf das Land sich beziehende Suffixum mit Hitzig als Zeichen ansehen, dafs es zwar noch Grofse des Landes, aber keinen König mehr an ihrer Spitze gab. Die durch die gröfsere Nähe Moab's bedingte häufigere feindselige Berührung dieses Volkes mit Israel mag der Grund seyn, aus welchem ihnen mit härterer Strafe, als den Ammonitern, gedroht wird; Jeremia (48, 46 f.) hat, durch die veränderten Zeitverhältnisse veranlafst, die Drohung wieder gemildert.

Fast ein Jahrhundert war verflossen, seit Joel in freudiger Begeisterung die Hoffnung ausgesprochen auf die bald eintretende höchste Glückseligkeit aller Bekenner Jehova's und die furchtbare Bestrafung aller dem auserwählten Volke feindlich gesinnten Völker. Unterdessen hatte sich gezeigt, dafs die religiöse Erhebung des israelitischen Volkes, welche Joel zu so hochfliegenden Erwartungen begeistert hatte, eine täuschende gewesen war: was Joel verheifsen hatte, war nicht eingetroffen, der Grund davon konnte nur in dem Verhalten der Israeliten liegen, und indem man ihm nachforschte, kam man darauf, den Begriff wahrer Frömmigkeit tiefer aufzufassen. Diesem entsprachen nun auch viele von denen nicht, welche äufserlich zu Jehova sich bekannten, der äufserliche Gegensatz zwischen Israeliten und Nichtisraeliten genügte nicht mehr, auch unter den Israeliten selbst trat der Unterschied zwischen wahren und falschen, zwischen einem Israel dem Geiste und einem

Israel dem Fleische nach jetzt bestimmt hervor, und nur auf jenes konnte die Verheifsung der Seligkeit sich beziehen, während dieses, wenn nicht zur Vernichtung, doch zur Läuterung, die Strafe mit den Heiden treffen mufste. Diese Scheidung unter den Israeliten selbst tritt zuerst bei Amos hervor und mit ihr ein wesentlicher Fortschritt in der Entwicklung des Israelitismus. Ihm gemäfs dehnt Amos, nachdem er bisher die heidnischen Völker gezüchtigt, nunmehr seine Strafandrohung auch über Israel aus, und obgleich vorzugsweise das nördliche Reich durch seine Gottlosigkeit die Erfüllung der Verheifsungen aufhält und darum der Hauptgegenstand der Rüge des Propheten ist, so hat doch auch Juda schwere Schuld auf sich geladen, von welcher Amos um so weniger schweigen darf, als ihn dann den hartgetadelten Ephraimiten gegenüber der Vorwurf der Parteilichkeit treffen würde. Ehe er also an Ephraim sich wendet, bedroht er Juda, v: 4 u. 5; aber, seinem Hauptgegenstande zueilend, bezeichnet er nur kurz, mit wenigen allgemeinen Zügen, die Sünden seines Vaterlandes und ihre Strafen: das drohende Gewitter des göttlichen Zornes „berührt nur im Vorübergehen Juda, und bleibt dann über Israel stehen.“ Nach israelitischer Ansicht nun stand nur das Volk Israel in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Jehova, und nur durch es konnte eine Beziehung anderer Völker zu Jehova vermittelt werden. So werden denn auch hier den Heiden nur ihre Verbrechen gegen Israel vorgeworfen, die, welche ein solches Verbrechen sich nicht haben zu Schulden kommen lassen, interessiren den Propheten gar nicht. Dem auserwählten Volke selbst aber kann ein unmittelbares Vergehen gegen Jehova vorgeworfen werden. Als solches Vergehen wird in Bezug auf Juda zunächst die Unterlassungssünde hervorgehoben, dafs sie verschmähen das Wort Jehova's, und seine Satzungen nicht bewahren. Den Unterschied zwischen תורה und חקים hat man auf verschiedene Weise zu bestimmen versucht. Ein Glossem zu den LXX (s. Drusius z. d. St.) erklärt ersteres für *τὸν νόμον τὸν φυσικόν*, wonach letzteres das geoffenbarte Gesetz bezeichnen müfste, Andere wollen

dieses auf die Ceremonialgesetze einschränken, D. Kimchi endlich versteht unter jenem die praktischen (המצות השמעיות), unter diesem die theoretischen Gebote (המ' השכליות). Der ursprünglichen Bedeutung und dem herrschenden Sprachgebrauche nach bezeichnet תּוֹרָה die Lehre, dann im allgemeinsten Sinne den Inbegriff der von Gott den Menschen ertheilten Vorschriften, מִשְׁפָּט die dem Gesetze entsprechenden Zustände und Handlungsweisen, מִצְוָה den auf eine einzelne Handlung sich beziehenden einzelnen Befehl, חֹק die auf regelmäfsig wiederkehrende Handlungen sich beziehende bleibende Verordnung, daher es allerdings vorzugsweise von Ceremonialgesetzen gebraucht wird. Nicht überall aber haben die angeführten Wörter diese bestimmten Bedeutungen, namentlich werden die beiden letztgenannten oft in weiterer Bedeutung genommen und besonders oft mit תּוֹרָה verbunden, um durch die Häufung von Ausdrücken von ähnlicher Bedeutung, »alle Arten der Gesetze zu umfassen«; vgl. Gen. 26, 5; 1. Kön. 2, 3; 6, 12; 2. Kön. 17, 34. 37; Neh. 9, 13 und Tuch zu Gen. a. a. O. Auch die an uns. St. vorkommenden beiden Wörter stehen in synonymen Parellelismus, indem das erste als Ganzes hervorhebt, was das zweite in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt.

Von der Unterlassungssünde wendet sich Amos zur Rüge der Begehungssünden Juda's. Der Zusatz : welchen eure Väter nachgingen, beweist, dafs כְּזָבִים, eigentlich „Lügen", hier die Bedeutung „Götzen" hat. Mit Recht giebt daher Hieronymus das den hebräischen Ausdruck wörtlich übersetzende *μάταια* durch „idola" wieder, ebenso umschreibt es Theodor, und Theodoret erklärt es durch *χειροποίητα εἴδωλα*, von welcher Auffassung auch Cyrill's Commentar z. d. St. ausgeht. Zu verwerfen ist dagegen die von D. Kimchi und Abarbanel angenommene Beziehung auf Lügenpropheten, denn הלך אחרי ist für die Anhänglichkeit an Götzendienst stehende Redensart, vgl. Deut. 4, 3; 8, 19; 11, 28; 13, 3; Richt. 2, 12; 1. Kön. 18, 18; Jer. 2, 5. 8. 22; 9, 13; Hes. 20, 16, 30 u. s. w.; sie bezeichnet eigentlich : „den Lockungen des Götzendienstes nachlaufen", statt dem Rufe des wahren Gottes zu folgen,

wovon ebenfalls הלך אחרי, wiewohl seltener, gebraucht wird, vgl. Deut. 13, 5; 1. Kön. 14, 8; 2. Kön. 23, 2; 2. Chr. 34, 31; Jer. 2, 2. Uebrigens heifst der Götze nicht, wie Gesenius (thes. unter כָּזָב; vgl. Maurer z. d. St.) will, als „res quae fallit", sondern als „res ementita" כָּזָב, als ein erlogenes, nichtiges Ding, welchem aufserhalb der verkehrten Vorstellung seiner Verehrer gar keine Existenz zukommt, in demselben Sinne also, in welchem sie, gegenüber dem allein wahrhaft seyenden Jehova, אֱלִילִים, הֲבָלִים genannt werden. Die Hinweisung auf den Götzendienst der Väter soll diesen als eine alte eingefleischte Unsitte darstellen (vgl. 1. Petr. 1, 18; Apost. 7, 51). In der That sind, trotz der wiederholten Verbote des Götzendienstes im Pentateuch (vgl. z. B. Ex. 20, 3. 23; 22, 20; 23, 24 ff.; Deut. 6, 14; 7, 16 u. s. w.), die historischen Bücher des alten Testaments von Klagen über ihn, die prophetischen von Rügen desselben voll; denn es hing mit dem Wesen der der natürlichen Neigung des Volkes gegenüber sich geltend machenden Offenbarung zusammen, dafs das Volk durch jene Neigung vom höheren Princip der die Grundlage des wahren Israelitismus bildenden Offenbarung zu dem Naturdienst der benachbarten Heidenstämme fortwährend herabgezogen wurde (s. o. S. 37). So zeigten sich denn während des Auszugs aus Aegypten schon Rückfälle in den ägyptischen Apiscultus (Ex. c. 32—34), auf Gestirndienst weist Amos 5, 26 hin, das Hängen am unzüchtigen Baalsdienst rief wahrscheinlich das Verbot Lev. 19, 29 hervor und trat in der moabitischen Wüste, in der verführerischen Nähe des Cultus des Baal Peor, in der ungezügeltsten Weise hervor (Num. c. 25). Die Verhältnisse der Richterperiode begünstigten das Eindringen heidnischer Elemente, und unter den Götzendiensten der Israel benachbarten Völker werden namentlich Baals- und Astartencultus als in ihr herrschend öfter erwähnt (Richt. 2, 12 f.; 10, 6). Samuel's energische Vertretung des theokratischen Princips verdrängte die heidnischen Gräuel (1. Sam. 7, 3); aber in Salomo's letzten Jahren rifs, durch den König selbst begünstigt, der Cultus der sidonischen Astarte, des ammonitischen Moloch und des moabi-

tischen Camos wieder ein (1. Kön. 11, 5. 7. 33). Erst Assa und Josaphat gelang wieder die Ausrottung des Götzendienstes (1. Kön. 15. 11 ff.; 22, 43 f.); aber durch Joram's Verschwägerung mit Ahab's von Ephraim götzendienerischer Familie drang er auf's Neue wieder ein. Durch die Priesterherrschaft zu Anfange der Regierung des Joas verdrängt, zeigen sich, wenn wir den Berichten der Chronik trauen dürfen, seine Spuren schon wieder gegen Ende der Regierung dieses Königs (2. Chr. 24, 18) und unter Amazia (2. Chr. 25, 14), obgleich diese beiden Könige sonst als gottesfürchtige bezeichnet werden. An diese ganze Reihe strafbarer Rückfälle denkt Amos, wenn er vom Götzendienste der Väter redet; und wenn er auch seinen Zeitgenossen noch die Theilnahme an diesem vorwirft, so beweist dies, dafs es selbst dem gottesfürchtigen (2. Kön. 15, 2 ff.) Usia, dem sogar die Chronik nur einen unbedeutenderen Eingriff in die priesterlichen Vorrechte vorzuwerfen weifs (2. Chr. 26, 16 ff.), nicht gelungen war, den Götzendienst aus Juda ganz zu verbannen.

Nachdem auf diese Weise Amos das Reich Ephraim, als das eigentliche Ziel seines prophetischen Wortes, in den gesammten prophetischen Gesichtskreis eingereiht hat, kann er sich, v. 6—16, mit weitläufigerer Rede gegen dieses Reich wenden. Sein Drohspruch gegen Ephraim schildert zuerst die Verbrechen des Volkes (v. 6—8), zeigt dann, wie deren Strafbarkeit sich steigert durch die Wohlthaten, welche Jehova dem Volke erzeigt (v. 9—11), von diesem aber nicht erkannt und mit dem schnödesten Undanke belohnt worden sind (v. 12). Nachdem hierauf bemerkt ist, dafs die göttliche Langmuth bei der Verstocktheit des Volkes endlich ermüdet sey (v. 13), folgt die Androhung unentrinnbarer Strafe (v. 14—16).

Waren bei Juda, welches das Heiligthum Jehova's und die sein Gesetz handhabenden und verkündenden Priester und Propheten in seiner Mitte hatten, hinter der Grundsünde, dafs sie gleichwohl dies Gesetz verachteten, die einzelnen Sünden zurückgetreten, so verstand sich bei dem abfälligen nördlichen

Reiche jenes Hauptvergehen von selbst, und es sind hier vorzugsweise die einzelnen Unthaten hervorzuheben, in welchen es sich äufserte. Dazu gehört, nach v. 6, zunächst, dafs sie verkaufen um Silber den Gerechten und den Armen um ein Paar Schuhe. Da das Verbrechen darauf beruht, dafs der Verkaufte ein צדיק, ein rechtschaffner Mann ist, womit stillschweigend zugegeben wird, dafs der Verkauf des schlechten berechtigt wäre, was nur als Folge eines gerichtlichen Straferkenntnisses der Fall seyn kann: so mufs hier von gerichtlichen Verhältnissen die Rede seyn, worauf schon Aben-Esra hinweis't mit der Bemerkung: על השופטים ידבר והעד צדיק, „von den Richtern redet er, und der Beweis dafür ist צדיק." Sämmtliche jüdische Erklärer halten diese Beziehung fest, von den Kirchenvätern Theodoret und Theodor, welcher letztere ausdrücklich hervorhebt, dafs hier von einem Rechtschaffenen *in* rechtlicher, nicht in sittlicher Beziehung die Rede sey. Diesemnach hat מכר hier, wie öfter (vgl. namentlich die oft vorkommende Redensart: וימכרם ביד איביהם Richt. 2, 14; 3, 8; 4, 2. 9; 10, 7; 1. Sam. 12, 9; Judith 7, 25), die allgemeinere Bedeutung preisgeben, in welchem Sinne auch wir von „verrathen und verkaufen" reden, und es steht von dem Richter, welcher, durch Bestechung (בכסף) gewonnen, den Gerechten verdammt, und so dem von seinem Gegner ihm zugedachten Schaden, oder der von dem Gesetze bestimmten Strafe preisgiebt. Von den Worten בעבור נעלים, deren Erklärung der Chaldäer durch die sehr allgemein gehaltene Umschreibung בדיל דיתסנון, „um sich zu bereichern", umgeht, existiren zwei sehr künstliche jüdische Auslegungen. Die eine schliefst Jarchi an die obige chaldäische Paraphrase an, er fafst nämlich, zufolge der Bedeutung, welche das Verbum נעל 2. Sam. 13, 17 f. hat, die fraglichen Worte in der Bedeutung „um zu schliefsen" und bezieht sie auf das Bemühen der Reichen, Grundstücke der Aermeren, welche zwischen ihren eignen Besitzungen liegen, um diese zu arrondiren, gewaltsam an sich zu bringen; die andere, welche D. Kimchi anführt, denkt ebenfalls an die gewaltsame Abdingung eines Ackers,

welche nach Ruth 4, 7 ff. durch Ausziehen und Ueberreichung eines Schuhes zu Stande gekommen sey. Abgesehen von diesen Künsteleien, erklären fast alle Ausleger, wie es auch am nächsten liegt, נַעֲלַיִם als concrete Bezeichnung einer Sache vom geringsten Werthe überhaupt. In der That sind die gewöhnlichen orientalischen Schuhe, blofse mit kurzen Riemen versehene Sohlen von Leder oder Holz, Dinge dieser Art (s. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 63 und dazu die Abbildungen auf Tab. II; zu gekünstelt ist die Erklärung von Faber, Beobachtungen, II, S. 29 ff.), und defshalb wird auch von den Arabern das dem hebräischen Worte gleichbedeutende نَعْلٌ als Bezeichnung eines verachteten, niedrigen Menschen figürlich gebraucht. Falsch ist es dagegen, wenn, mit sämmtlichen Kirchenvätern und mehreren Rabbinen, auch viele neuere Ausleger die Schuhe, oder eine Sache von so geringem Werthe, als Kaufpreis betrachten: dieser wird stets durch בְּ an das Verbum מכר angereiht, vgl. aufser dem eben vorgekommenen בכסף, Deut. 21, 14; Ps. 44. 13; Jo. 4, 3; בעבור וגו׳ dagegen kann nur die Angabe des Grundes enthalten, aus welchem der Arme verkauft wird. Der insolvente Schuldner konnte nach mosaischem Rechte sammt seiner Familie dem Gläubiger in Leibeigenschaft übergeben werden (vgl. Lev. 25, 39; 1. Kön. 4, 1; Neh. c. 5; Jes. 50, 1; Hiob 24, 9 und Michaelis, mos. Recht, §. 148; Saalschütz, das mos. Recht, I, S. 160 f. S. 283 f.); und der Prophet rügt hier, dafs der vom Gläubiger bestochene Richter zu jener harten Maafsregel um der geringsten Schuld willen schreitet, um des Werthes von einem Paar Schuhen willen schon den armen Schuldner der Gewalt des harten Gläubigers preis giebt. Durch Matth. 18, 25 könnte man bewogen werden, an ein wirkliches Verkaufen des Schuldner's zu denken, um durch den Erlös den Gläubiger zu befriedigen. Nach dem mosaischen Gesetze aber war eigentliches Verkaufen nur des Diebes (Ex. 22, 2 f.), nicht des Schuldners gestattet, wie denn alle oben angeführte Stellen nur davon reden, dafs dieser Leibeigner des Gläubigers wird, vgl. Mi-

chaelis a. a. O. S. 41. Die in diesem v. gerügte Schuld besteht mithin darin, dafs bestechliche Richter durch ungerechtes Erkenntnifs Unschuldige in Schaden bringen und um der geringsten Schuld willen Arme der Leibeigenschaft überantworten.

Das erste Glied des 7. v. kann man nach dem masoretischen Texte nicht anders übersetzen, als: die da schnauben nach dem Staub der Erde auf dem Haupte der Niedrigen; השאפים bezieht sich auf die durch das Suffixum in מכרם (v. 6) angedeuteten Personen, und ist eine Ausrufung, in welche die Lebhaftigkeit der Rede aus dem ruhiger darstellenden Ton den Propheten übergehen läfst. Das Verbum שאף heifst „schnauben", dann „schnappen"; Ben Melech erklärt es als בליעה דרך הפלנה והוא קרוב ללשון הבטה וכונה אל הדבר „Verschlingen, hyperbolisch ausgedrückt, und es ist verwandt dem Ausdruck הבטה (sehen) und כונה (trachten) nach der Sache, und Jarchi deutet es recht gut durch das französische „gouloser", „gierig schlingen", wird aber durch seine falsche Erklärung des vorigen v. genöthigt, auch hier den „Staub der Erde" fälschlich auf das den Armen entrissene Grundstück, als den ersten Gegenstand des Gelüstens der Reichen, zu beziehen, und dann בראש als einen zweiten Gegenstand desselben anzusehen. Besser erklärt es Aben Esra durch: תשאפו מתי תכחבו ראש דלים על עפר ארץ „sie trachten, wann sie zerren das Haupt der Niedrigen auf den Staub der Erde", eine Erklärung, welche D. Kimchi und, nach ihm, Ben Melech, in's Einzelne ausführen: השופטים הם השאפים ומביטים ומכוונים שיהיה עפר ארץ בראש דלים שמשימים שוטרים תחתיהם ואם לא יתנו העניים על פיהם יקחום בשער ראשה ויפילום בארץ וירמסום והנה עפר בראש דלים „die Richter das sind die שאפים, und sie sehen und trachten, dafs seyn möge Staub der Erde auf dem Haupte der Niedrigen, indem sie setzen Gerichtsdiener unter sich, und wenn nicht geben die Armen nach ihrem Wort, so nehmen sie sie bei dem Haar ihres Hauptes und werfen sie auf die Erde und treten sie, und so kommt Staub der Erde auf das Haupt der Niedrigen." Der Sinn der Stelle wäre also kurz der: sie wünschen, das Staub der Erde auf dem Haupte der Armen

seyn möge, d. h. sie suchen das Haupt der Armen in den Staub niederzudrücken; ähnlich deutet es Gesenius (Handw. unter שאף) von der Begierde, „der Armen Haupt in Staub und Asche zu sehen.“ Noch gefälliger ist die Erklärung von Hitzig, wonach עפר־ארץ den Staub bezeichnet, welchen die bedrängten Armen als Zeichen ihres Kummers selbst auf das Haupt sich gestreut, und die reichen Blutsauger selbst dieses jammervolle Besitzthum ihnen nicht gönnten. Obgleich die eine, wie die andere Erklärung, einen in den Zusammenhang wohl passenden Sinn giebt, so ist doch nicht zu verkennen, dafs dieser Sinn durch die Worte des masoretischen Textes nicht sehr klar ausgedrückt seyn würde. In der That haben auch alle alten Uebersetzer anders gelesen: die LXX, an welche sich hier die Peschito genau anschliefst, übersetzen שאפים durch τὰ πατοῦντα (viele codd. und mit ihnen die Kirchenväter lasen τῶν πατούντων, grammatisch fügsamer wohl, aber schwerlich ursprünglicher), und indem sie dieses zu ὑποδημάτων im vorigen v. ziehen, sind sie genöthigt, ein neues Verbum für dieses erste Versglied zu suppliren, daher lautet dieses bei ihnen: τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν (8, 4 haben sie ἐκτρίβοντες); der Chaldäer hat דְשָׁיְטִין, und zwar ist das Verbum שוט hier nicht, wie gewöhnlich geschieht, in der Bedeutung „verachten“, sondern in der Bedeutung „einhergehen“ aufzufassen, wie das folgende בעפרא דארעא דריש מסכ' zeigt, wonach der Chaldäer erklärte: „die da einhergehen auf dem Staub der Erde des Hauptes der Armen“ (8, 4 nimmt er das Wort in der Bedeutung „verachten“). Hieronymus hat: „qui conterunt super pulverem terrae capita pauperum“ (8, 4: „qui conteritis pauperem“). Offenbar haben alle statt שֹׁאֲפִים, wie die masoretische Punctation bietet, שָׁאפִים gelesen, als Part. Kal von שוף, welches „schlagen“, „zerstofsen“, dann auch „zertreten“ bedeutet, vgl. Gen. 3, 15, wo die Peschito und die Vulgata das Wort, wie hier שֹׁאֲפִים, durch ܕܘܫ und „conterere“ wiedergeben (s. Tuch, S. 88 f. und oben S. 149). Da nun,

neben dieser äufseren Bestätigung, die Lesart שָׁאסִּים auch durch den Umstand empfohlen wird, dafs sie auf leichtere Weise einen passenden Sinn giebt, so ist sie wohl als ursprüngliche festzuhalten, und dann wäre zu erklären: „die da treten auf den Staub auf dem Haupte der Niedrigen", d. h. die da die in den Staub gebeugten Armen mit Füfsen treten. Vereinzelt steht J. D. Michaelis mit seiner Uebersetzung: „Sie schnappen nach Staub der Erde für den Kopf der Armen", welche er paraphrasirt: „Gierig sind sie auf etwas Erdschollen, die dem Armen das Leben kosten", und erklärt: „Um ein wenig Acker mehr an sich zu bringen, nehmen sie dem Armen das Leben."

Im folgenden Versgliede haben Hieronymus und Jarchi דֶּרֶךְ in der eigentlichen Bedeutung festgehalten, indem jener, nach der Uebersetzung der LXX: *ὁδὸν ταπεινῶν ἐξέκλιναν*, und, übereinstimmend mit Cyrill, an den Stolz der Vornehmen denkt, durch welchen veranlafst sie die Wege der Armuth meiden, dieser daran, dafs sie die Armen nöthigen, aus Furcht vor ihnen von dem geraden Wege abzuweichen. Beide Erklärungsweisen sind zu künstlich und fordern auf, das Wort in uneigentlicher Bedeutung zu nehmen. Wenn nun Aben-Esra als solche den sittlichen Wandel, Gesenius (u. דֶּרֶךְ), Hitzig u. A. das Schicksal, das Loos überhaupt, Ephräm die Entschlüsse und Absichten annahm, so sind diese Erklärungen theils zu allgemein, theils zu wenig in den Zusammenhang sich fügend. Dieser, so wie die häufig vorkommende Redensart הַטֶּה מִשְׁפָּט (Ex. 23, 6; Deut. 27, 19; 1. Sam. 8, 3; Sprüchw. 17, 23, wo es, unserer Stelle ganz entsprechend, heifst: שחד מחק רשע יקח להטות ארחות משפט), empfehlen vielmehr, mit Theodor, Theodoret und D. Kimchi, welchen unter anderen Neueren Dahl, Justi, Gesenius (thes. u. נטה), Theiner und Maurer sich anschliefsen, דרך, nach einem ähnlichen Tropus, wie er unserm „Procefs" zu Grunde liegt, in der Bedeutung von „Rechtssache" zu nehmen und demgemäfs mit D. Kimchi das Beugen des Weges der Demüthigen so zu verstehen: שיטו דינם במשפטיהם בשוחד

שנותנים בעלי דינם העשירים, „dafs sie beugen ihr recht in ihren Gerichten für Lohn, welchen geben die reichen Parteien“; schon der Chaldäer umschreibt דרך geradezu durch דין. Der Ausdruck עניים unterscheidet sich von den beiden vorausgegangenen so, dafs אביון auf das Vermögen, דל auf den Stand, עני dagegen vorzugsweise auf die mit dem Zustande der Armuth und Niedrigkeit verbundene gedrückte Stimmung sich bezieht, die den Armen scheu und muthlos macht, daher der Chaldäer das Wort ganz gut durch חשיכא, eigentlich „der Dunkle“, „der sich nicht an's Licht wagt“, umschreibt.

Mit solch frecher Verhöhnung und gewaltsamer Unterdrückung des bürgerlichen Rechtes paart sich nun bei den Ephraimiten die nahe verwandte Verachtung des göttlichen Gesetzes, welches in schaamloser Unsittlichkeit des Wandels hervortritt: der Mann und sein Vater gehen zur Dirne. Der Begriff „ein jeder“, oder der des gereiften Alters, des Angesehenen, des Ehemannes, welchen Marck, um die Sünde zu steigern, hier in dem Worte איש finden wollte, liegt nicht darin, vielmehr ist es hier allgemeinste Bezeichnung eines Individuums männlichen Geschlechtes; dadurch aber erhöht der Prophet den Begriff der Schuld, dafs er darauf hinweis't, wie Vater und Sohn sie in Gemeinschaft begehen. Diese Bemerkung hebt einerseits die Allgemeinheit der Verdorbenheit hervor, welcher Alt und Jung fröhnen, andrerseits die selbst allen natürlichen Schicklichkeitsgefühles baare, vollendete Schaamlosigkeit, womit die Schandthaten verübt werden. Um diese letztere Beziehung bestimmter auszudrücken, haben die LXX *πρὸς τὴν αὐτὴν παιδίσκην* übersetzt; Theodoret, Cyrill und auch Hieronymus scheinen hierbei an eine Magd, an ein Kebsweib zu denken, mit welchem Vater und Sohn gemeinschaftlich Unzucht treiben. Obgleich נערה in dieser Bedeutung vorkommt, z. B. Gen. 24, 61, so deutet doch das, statt des vom engsten geschlechtlichen Verkehr überhaupt gebrauchten בוא (Gen. 6, 4; 16, 2; 30, 3; 38, 8; 2. Sam. 16, 21; Ps. 51, 2; Richt. 15, 1 f.), hier vorkommende הלך darauf hin, dafs die Dirne nicht im Hause der Hurer zu suchen ist, dafs diese viel-

mehr erst gehen müssen, um sie aufzusuchen, man also an eine öffentliche Dirne zu denken hat. Der Umstand nun, dafs im folgenden mit dem vorliegenden innig zusammenhängenden v. von Unsittlichkeit die Rede ist, die im Tempel verübt wird, macht sehr wahrscheinlich, dafs mit נערה eines jener Weiber bezeichnet ist, welche, bestimmter קְדֵשׁוֹת genannt, nach den Forderungen des wollüstigen Baals- und Ascherencultus, theils an den Cultusstätten sich aufhaltend, theils im Lande umherschweifend, sich preisgaben, um dann den Hurenlohn an den Tempel abzugeben (vgl. Hos. 4, 14; 2. Kön. 23, 7; Deut. 23, 19; Gesenius, thes. u. קְדֵשָׁה und Movers, Phönizier, I, S. 678 ff.). Schon Ephräm (z. d. St.) zeigt sich dieser Erklärung der Stelle geneigt, unter den Neueren hat Marck bereits sie angedeutet, J. D. Michaelis, Maurer und Ewald haben sie angenommen. Bei dieser Erklärung hat man um so weniger nöthig, למען hier, wie einige Ausleger fälschlich gethan haben, ἐκβατικῶς zu fassen, vielmehr drückt es, wie immer, so auch hier, die Absicht aus: die gerügten Verbrechen sind nicht Schwachheits- oder Uebereilungssünden von Menschen, welche die übermächtige böse Lust wider Willen überwältigt, oder unbewufst beschlichen, sondern aus absichtlicher Widersetzlichkeit gegen das göttliche Gesetz und frecher Verachtung Jehova's gehen sie hervor; und diese directe Widersetzlichkeit gegen Gott tritt weit deutlicher hervor, wenn die Unzucht als götzendienerische Cultushandlung erscheint, als bei einfacher Unzucht. Zu künstlich wird die Schändung des göttlichen Namens erklärt, wenn D. Kimchi sie darin erkennt, dafs, indem die Israeliten durch ihren sündigen Wandel sich entehren, Jehova, der sie zu seinem heiligen Volke erkoren hat, mit entweiht wird, oder wenn Theodoret dabei an die Schmähungen denkt, welche die Heiden gegen Jehova ausstofsen müssen, wenn sie die Israeliten, die doch Jehova's auserwähltes Volk zu seyn sich rühmen, in solche Verbrechen versunken sehen.

v. 8 rügt, dafs die Ephraimiten, eben so schaamlos, wie sie ihre Unzucht treiben, öffentlich prassen mit ungerechtem Gut: Und über abgepfändete Kleider strecken

sie sich hin neben jedem Altar, und den Wein der Straffälligen trinken sie im Hause ihres Gottes. Das Verb. חבל, wovon חֲבָלִים das pass. ist, heifst eigentlich „binden“ und ist dann stehender Ausdruck für den Begriff der „Pfändung“ insolventer Schuldner, vgl. Ex. 22, 25; Deut. 24, 6; Hes. 18, 16; Hiob 22, 6; 24, 3—9; Sprüchw. 20, 16; 27, 13, wie denn auch unser „Pfand“ mit „Band“ zusammenhängt, und auch die übrigen semitischen Dialecte mit dem Stamme חבל den Begriff einer Verbindlichkeit in Bezug auf Bezahlung verbinden: im Arab. heifst حَبْلٌ, im Syr. ܚܒܠܐ, im Chald. חֲבוּלְיָא „die Schuld“, „der Zins“, obgleich in den beiden letztgenannten Dialecten die Grundbedeutung des Stammes sich fast ganz verloren hat (vgl. Gesenius, thes. u. חבל). Als Gegenstand der Pfändung werden hier die בגדים bezeichnet. Dieses Wort dient zwar allerdings als allgemeinster Ausdruck für Kleidung überhaupt (Gen. 28, 20; Lev. 19, 19; Hos. 18, 7. 16), zumal wenn es im plur. steht als Bezeichnung des Inbegriffs der einzelnen, zu einer vollständigen Kleidung gehörenden Stücke (Gen. 27, 15; 38, 14 ff.; Ex. 28, 2 ff.), eigentlich aber heifst es — entsprechend der Grundbedeutung des Stammes „bedecken“, dann „verdeckt handeln“, d. i. betrügen — „die Decke“ (Num. 4, 6 ff.), und steht dann im engeren Sinne von dem grofsen viereckigen Stücke Tuch, welches den Orientalen als Obergewand diente. Der eigentliche Ausdruck für dieses ist freilich שִׂמְלָה, oder שַׂלְמָה dafs aber auch בגד in dieser bestimmten Bedeutung gebraucht wird, geht deutlich aus vielen alttestamentlichen Stellen hervor: Gen. 39, 12 ff. bezeichnet es das Gewand, welches von dem fliehenden Joseph in der Hand von Potiphars Weibe zurückgelassen wird und nothwendig ein nur leicht übergeworfenes Obergewand seyn mufs, 1. Kön. 22, 10 steht es vom Königsmantel, Esra 9, 3 u. 5 wird es als Obergewand dem Untergewande (מְעִיל) bestimmt entgegengesetzt, 2. Kön. 4, 39 dient das בגד als Sack, um Efswaaren darin fortzubringen, Lev. 15, 17; 1. Sam. 19, 13; 1. Kön. 1, 1 als Decke, um den Schlafenden warm zu halten,

ganz wie die שִׂמְלָה Ex. 22, 25 f.; Deut. 24, 12 f. Auch in dieser Beziehung die alte Sitte treu bewahrend, machen die Araber der Gegenwart von ihrem Obergewande, welches sie حايك nennen, einen eben so ausgedehnten Gebrauch; nach Höst (Nachrichten von Marokos und Fes, S. 115 f.) besteht er in „einem Stück weifsen wollenen Zeuges, das gemeiniglich sieben Ellen lang und drei breit ist, worinnen sie sich, von dem Könige an bis zu dem geringsten Mauren, einwinden, und zwar auf verschiedene Weise, die gewöhnlichste ist aber, sie (die Haik) über den Kopf zu legen und die Enden derselben über die linke Schulter zu werfen . . . . . Diese Tracht ist für die Armen insonderheit nützlich, denn aufserdem, dafs sie nichts weiter auf dem Leibe zu haben bedürfen, so gebrauchen sie sie auch anstatt des Bettzeugs, um darauf zu schlafen; ferner anstatt eines Sacks, wenn sie etwas zu tragen haben“; vgl. Shaw, Reisen durch die Barbarei, deutsche Uebers. S. 196; Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 64. Wegen der durch die kalten Nächte des Orients erhöhten Unentbehrlichkeit des Obergewandes forderte denn auch das mosaische Gesetz, dafs es, wenn es abgepfändet worden sey, vor Sonnenuntergang wieder zurückgegeben werde, damit der Schuldner seine einzige Hülle für die Nacht nicht entbehre, vgl. Ex. 22, 25 f.; Deut. 24, 12 f. und dazu Michaelis, mos. Recht, §. 150, III, S. 50 ff.; Saalschütz, S. 280. An diesen Stellen steht zwar wiederum שִׂמְלָה und שַׂלְמָה; aus dem Obigen geht aber zur Genüge hervor, dafs in derselben Bedeutung בֶּגֶד gebraucht werden kann, wie es denn auch in andern alttestamentlichen Stellen bei Erwähnung des Pfandrechts wirklich vorkommt, vgl. Deut. 24, 17; Sprüchw. 20, 16; 27, 13. Es hindert also nichts, unter den abgepfändeten בגדים die, obgleich von längerer Pfändung ausdrücklich ausgeschlossenen, doch von den harten Reichen den unterdrückten Schuldnern vorenthaltenen, diesen so unentbehrlichen Obergewänder zu verstehen, und nur bei dieser Auffassung tritt der Frevel der Gläubiger gehörig in's Licht, deren freche Grausamkeit so weit geht, dafs sie, während

die von ihnen beraubten Armen im Elend schmachten, auf den diesen entrissenen Gewändern zu üppigem Mahle sich lagern. In diesem Sinne werden die Worte schon in Abendana's Bemerkung zu Ben Melech's Michlal Jophi z. d. St. aufgefafst, wo es heifst : ויתכן לפרש שהיו משתמשים במשכונות העניים שהיו בידם ולא היו משיבים אותם לבעליהם כמצות התורה אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו, „und das Richtige ist, zu erklären, dafs sie sich bedienten der Pfänder der Bedrängten, welche in ihrer Hand waren, und nicht sie zurückgaben ihren Eigenthümern, gemäfs dem Befehle des Gesetzes : „„wenn du abgepfändet hast das Gewand deines Nächsten, bis Sonnenuntergang gieb es zurück““ (Ex. 22, 25). Das Verbum נָטָה, im Kal und Hiph. eigentlich „neigen“, dann „ausbreiten“ bedeutend, kommt zwar im Hiph. als Intransitivum sonst nur in der Bedeutung „sich abwenden“ vor, wefshalb denn auch Aben Esra hier das Object משפט ergänzen und den Sinn herauskünsteln wollte : לקחת חבול מהאביון יטי משפט, „um zu nehmen ein Pfand von den Armen, beugen sie das Recht“ ; mit Recht aber haben Jarchi und D. Kimchi, welchen Ben Melech sich anschliefst, auf den Sprachgebrauch der Mischnah sich stützend, das Wort hier auf das Niederstrecken zum Mahle gedeutet, eine Erklärung, welche, an die Sitte des Alterthums erinnernd, Jarchi mit der Bemerkung unterstützt : יטו לשון מסיבה שכל מסיבת סעודה בהטייה היא, „יטו„ ist eine Bezeichnung des Niederlegens, weil jegliches Niederlegen zum Mahle mit einer Neigung (הטייה) geschieht, weil man sich stützt auf seine Linke.“ Den Rabbinen sind in dieser Auffassung Aquila, Symmachus und Theodotion (s. Mitteldorpf, cod. syr. hex. z. d. St. S. 523), Hieronymus, welcher „accubuere“ und der Chaldäer, welcher מסחרין übersetzt, bereits vorangegangen; סתר ist übrigens nach Buxtorf nicht im Paël, sondern im Aphel der eigentliche Ausdruck für das Niederlegen zu Tische, wefshalb statt מְסַחֲרִין, wie der chald. Text bei Buxtorf und in der Polyglotte hat, wohl besser מְסָחֲרִין zu punctiren ist. Unter den Altären, bei welchen solcher Frevel geschieht,

sind vorzugsweise, aber nicht ausschliefslich, wie die jüdischen Ausleger und Hieronymus annahmen, die der im nördlichen Reiche eingerissenen Götzenculte, daneben auch die des fast vollständig zur Sinnlichkeit der Naturreligion herabgesunkenen unreinen Jehovacultus Ephraims zu verstehen, an welchen wiederum Theodor und Theodoret allein denken, während Cyrill neben den Baalstempeln gar noch den Tempel zu Jerusalem im Sinne hat. Dafs aber bei den Altären, also öffentlich, solches geschieht, deutet, wie Aben Esra gut bemerkt, auf die Frechheit der Frevler, dafs es bei allen Altären geschieht, auf die Allgemeinheit des Frevels. Auch der Wein, von welchem sie bei ihren Gelagen zechen, ist auf unrechtmäfsige Weise erworben; ענש heifst zwar einfach „eine Geldbufse auflegen“ und schliefst an sich den Begriff einer ungerechten Auflage nicht ein; der ganze Zusammenhang aber zwingt, unter den ענושים hier in bestimmterem Sinne die Opfer ungerechter Erpressungen zu verstehen, mit deren Ertrag die reichen Blutsauger sich den Stoff für ihre Schwelgereien erkaufen; recht gut drückt diesen Sinn die Uebersetzung der LXX: *οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν* aus, und ohne allen zureichenden Grund schlägt Hitzig, als erleichternde Lesart, יין אנושים vor. Mit בית אלהיהם sind die Tempel des Götzendienstes und des unreinen Jehovacultus bezeichnet; schon das Suffixum der 3. pers. weist darauf hin, dafs der Prophet mit diesen Göttern nichts zu thun haben will, sonst hätte er einfach יהוה, oder אלהינו gesetzt.

Schliefslich ist noch die auffallende Uebersetzung der LXX vom ersten Gliede dieses v. zu besprechen; sie übersetzen nämlich: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν δεσμεύοντες σχοινίοις παραπετάσματα ἐποίουν ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου.* Unmöglich kann diese so abweichende Uebersetzung einen Text, wie er jetzt uns vorliegt und durch Aquila, Symmachus, den Chaldäer und Hieronymus bereits bestätigt wird, erklären wollen: die LXX haben offenbar falsch gelesen; wie? läfst sich mit voller Bestimmtheit schwerlich ermitteln, so viel scheint übrigens gewifs zu seyn, dafs sie חֹבְלִים statt חֲבָלִים,

עָשׂוּ statt וַיָּסוּ, צַל, oder ein verwandtes Wort, an der Stelle von אֲצַל lasen, und von diesen Stützpunkten aus mögen sie dann dem Texte etwa folgende Gestalt gegeben haben : וְאֶת בִּגְדֵיהֶם חֲבָלִים עָשׂוּ צְלָלִים לַמִּזְבֵּחַ, die Verwechslung des עַל in אֶת und die Zerlegung des כל in das מ am Schlusse von צלים und des ל vor מובח erklärt sich leicht, und, wörtlich übersetzt, ergab sich so der Sinn : *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν δεσμεύοντες ἐποίουν παραπετάσματα τῷ θυσιαστηρίῳ.* Aufser der arabischen und syrisch-hexaplarischen Uebersetzung schliefst auch die Peschito wenigstens dem ersten Theile dieser Uebersetzung der LXX sich an, indem sie übersetzt : ܘܠܒܘܫܝܗܘܢ ܣܡܘ ܠܗܘܢ ܫܬܝ ܣܡܝ ܕܢܛܘ ܠܡܕܒܚܐ was, eben um dieser Abhängigkeit von den LXX willen, nicht, mit der Polyglottenübersetzung, wiederzugeben ist : „super vestes funibus accingebantur," sondern : „super vestes funes cingebant" ; vielleicht stand ursprünglich statt des ersten ܕܢ nur ܢ als Zeichen des Accusativs — im Paël wenigstens wird ܣܡ, „gürten", mit doppeltem Acc. construirt, vgl. die Peschito zu Ps. 18, 33. 40 — und die jetzige Lesart ist erst aus Rücksicht auf unsern hebräischen Text entstanden. Während Theodotion dem hebräischen Texte, wie er jetzt uns vorliegt, sich nur annähert, ohne mit ihm übereinzustimmen, hat dagegen Aquila und namentlich Symmachus die Uebersetzung der LXX nach ihm bereits vollständig berichtigt, vgl. die syr.-hex. Uebersetzung z. d. St. und dazu Mitteldorpf a. a. O. Wenn die Peschito das hebräische יין עֲנֻשִׁים durch ܚܡܪܐ ܥܬܝܩܐ, „alter Wein", wiedergiebt, so ist dies wohl nur durch Irrthum der Abschreiber aus ܚܡܪ ܕܡܨܝ, „Wein der Unterdrückten", oder ܚܡܪ ܕܥܨܝܪ, „Wein der Erpressung" entstanden, durch welches Wort auch die syr.-hex. Uebersetzung das *συκοφαντίαι* der LXX ausdrückt (vgl. auch die Peschito zu Lc. 3, 14): die auch sonst in diesem v. sich offenbarende Abhängigkeit der Peschito von den LXX unterstützt diese schon von Dahl angedeutete Erklärung, die in Eichhorn's Repert. a. a. O.

S. 220, gegebene, wonach der Syrer im hebräischen Texte נוֹשָׁנִים gelesen hätte, welches Lev. 26, 10 von altem Getreide, im Gegensatze zum heurigen steht, hat weniger für sich.

Noch gröfser erscheint die Schuld der Ephraimiten, wenn man die Wohlthaten bedenkt, welche die das göttliche Gesetz nunmehr Verachtenden von Anfang an von Jehova empfangen. Diese Wohlthaten hält Jehova v. 9—11 dem undankbaren Volke vor. Zuerst wird, v. 9 u. 10, der Vertilgung der Canaaniter und des Auszugs aus Aegypten, als der Grundbedingungen für die Entstehung des israelitischen Staates, gedacht. Das ו zu Anfange des 9. u. 10. v. und das nachdrücklich voranstehende אנכי dient dazu, was Jehova seinerseits gethan, recht nahe an die Erwähnung der Thaten der Ephraimiten anzuschliefsen und so den Gegensatz zwischen Jehova's Wohlthaten und dem undankbaren Ungehorsam des Volkes recht grell hervortreten zu lassen; unsere Uebersetzung sucht dies durch ihr „und doch" wiederzugeben. Statt der Canaaniter überhaupt nennt Amos die Amoriter. Dieser Name wird in verschiedener Ausdehnung genommen. Im engsten Sinne bezeichnet er die canaanitischen Bewohner des Gebirges westlich vom todten Meere, bis zum Gebirge Ephraim nach Norden, nach Süden bis zum edomitischen Gebiete hin (vgl. Richt. 1, 35 f.; Gen. 14, 7. 13; Num. 13, 20; Jos. 11, 3). Von hier aus breitete sich der mächtige Stamm sogar über das Ostjordansland aus und verdrängte Ammoniter und Moabiter aus ihrem Gebiete (s. o. S. 105). Wegen seiner Macht und weiten Verbreitung wurde dann sein Name, im weiteren Sinne, zunächst allen das Gebirge bewohnenden canaanitischen Stämmen beigelegt (Deut. 1, 7. 19 f.; nach Ewald, Gesch. I, S. 280 u. Lengerke a. a. O. S. 191 ist der Name von אֲמִיר, „Gipfel", abzuleiten und bedeutet eigentlich „Gebirgsbewohner"), dann in weitester Bedeutung zur Bezeichnung sämmtlicher Canaaniter gebraucht, vgl. aufser unserer Stelle Gen. 15, 16; Jos. 24, 18; Richt. 6, 10.[15])

[15]) Vgl. über die Amoriter — aufser Winer, I, S. 63 f., Bochart, Phaleg. IV, c. 36, Michaelis, spicileg. II, p. 19 — vorzüglich

Um zu zeigen, wie wenig das Volk vermocht hätte, mit eigner Kraft den Sieg über die Feinde zu gewinnen, und wie sehr es also für den göttlichen Beistand zum Danke verpflichtet sey, wird nachdrücklich die übermenschliche Gröfse und Kraft des Amoriters hervorgehoben, dessen Höhe wie der Cedern Höhe war, und stark war er, wie die Eichen. Die Ceder wird oft als ein Bild angesehener, mächtiger Menschen gebraucht, vgl. 2. Kön. 14, 19; Jes. 2, 13; אַלּוֹן, bei bestimmterer Ausdrucksweise von אֵלָה, der Terebinthe, wohl unterschieden (vgl. Jes. 6, 13; Hos. 4, 13 und die gründliche Auseinandersetzung von Gesenius, thes. unter אֵלָה, p. 50 f.), bezeichnet nach der übereinstimmenden Deutung der alten Uebersetzer (LXX: δρῦς, Chald.: בלוטא, Peschito ܐܠܘܢ, Hier.: quercus, Jarchi: קיישנ"ש d.i. „chesnes", D. Kimchi dagegen deutet: קשטניא"ר, d.i. „châtainier") „die Eiche" und ist schon, zufolge seines Etymon (אלל = אול, „stark seyn") wohl geeignet, als Bild der Stärke zu dienen, als welches es Jes. 2, 13 und Sach. 11, 2 neben der Ceder, gebraucht wird; das Adj. חָסֹן findet sich, aufser unserer Stelle, nur noch Jes. 1, 31. Solch ungeheure Gröfse und Kraft wird übrigens sonst nicht den canaanitischen Stämmen, sondern den nicht-canaanitischen Ureinwohnern, den Enakim (Num. 13, 22 ff., namentlich v. 33), den Emim (Deut. 2, 10), den Sammesumim (Deut. 2, 21), den Rephaim (Deut. 3, 11), zugeschrieben, und wenn sie Amos hier auf die Canaaniter überträgt, so denkt er zunächst an die Amoriter im engeren Sinne, welche mit den von den vordringenden Canaanitern in den äufsersten Süden und Osten des später von Israeliten bewohnten Landes zurückgedrängten Ureinwohnern sich berührten und theilweise ver-

---

Bertheau a. a. O. S. 159 Anm.; Ewald, Geschichte, I, S. 84. 279 f.; Lengerke a. a. O. S. 184 ff. und, der Curiosität halber, Redslob's (die alttest. Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaates etymologisch betrachtet, S. 104 f.) von aller objectiven geschichtlichen Basis sich entfernende etymologische Spielerei.

mischten: Og, der riesenhafte König des ostjordanischen Amoriterreiches, wird als Ueberbleibsel des von den Amoritern verdrängten Riesengeschlechtes genannt (vgl. Ewald, I, S. 280; Bertheau, S. 139). Das Bild vom Baume festhaltend, fügt der Prophet hinzu, dafs sie mit Frucht und Wurzel vertilgt worden seyen; dieses eben so gewöhnliche, als natürliche und treffende Bild vollständiger Vernichtung s. z. B. noch Hes. 17, 9; Hos. 9, 19; Hiob 18, 16. Bekanntlich wurden nun die Canaaniter von den eindringenden Israeliten keineswegs völlig vertilgt, sondern der Prophet schildert das Ereignifs so, wie man zu seiner Zeit, wo die unter den Israeliten wohnenden Ueberreste der unterworfenen Canaaniter allerdings in dem siegenden Volke allmählig verschwunden waren, die durch Jehova's Wundermacht vollzogene Eroberung des Landes sich dachte. Ebenso redet erst der spätere Deuteronomiker von völliger Vertilgung der Canaaniter, während die früheren Darsteller der Urgeschichte deren Fortbestehen voraussetzen und nur Theilnahme an ihrem Götzendienste, sowie Ehen und sonstige Verbindungen mit ihnen, streng untersagen (vgl. Deut. 7, 1 ff.; 20, 15 ff.; Jos. 11, 20 mit Ex. 23, 32 f.; 34, 12 ff. und dazu Ewald, Gesch. II, S. 252 ff.). Mit dieser von den concreten geschichtlichen Verhältnissen absehenden abstracten Strenge des Deuteronomikers hängt es denn auch zusammen, dafs das die völlige Vernichtung bezeichnende, auch hier vorkommende und nur im Niph. und Hiph. gebräuchliche Verbum שמד, welches in den übrigen Büchern des Pentateuch nur dreimal sich findet (Gen. 34, 30; Lev. 26, 30; Num. 33, 52), überhaupt ein Lieblingsausdruck von ihm geworden ist (Deut. 1, 27; 2, 12. 21. 22. 23; 4, 3 ff.; 6. 4, 15; 7, 23 f.; 9, 8 ff.; 14, 16; 28, 20 ff. u. s. w.). In späteren historischen Büchern kommt dann dieser Ausdruck von der Vertreibung der Canaaniter ebenfalls öfter vor (2. Kön. 21, 9; 1. Chr. 5, 25; 2. Chr. 23, 9). In der Uebersetzung der LXX ist ἐξήτηα, wodurch sie das hebr. הִשְׁמִיד öfter ausdrücken (Num. 33, 52; Jos. 7, 13; 2. Kön. 14, 7 ff. u. s. w.), da wo es zum zweiten Male stehen sollte, dem Bilde vom Baume zu Liebe, wohl von

späterer Hand erst in ἐξήρανα verwandelt worden, mehrere codd. (22. 51. 62. 95. 114. 130. 147. 185. 238. 240. 311 bei Holmes) bieten noch die ursprüngliche Lesart. Uebrigens müfste die Aenderung alt seyn, da die lat. Uebersetzung bei Hieronymus und der Araber sie bereits ausdrücken.

Im 10. v. wendet sich die strafende Rede Jehova's direct an die Ephraimiten; schon im vorigen v. haben daher viele mss. bei Kennicot מִפְנֵיכֶם, aber schöner schreitet die Rede in steigender Lebendigkeit fort, wenn Jehova zuerst die Undankbarkeit der Frevler gleichsam bei sich selbst betrachtet, dann erst mit directer Rüge sich an sie wendet. Das vierzigjährige Umherziehen in der Wüste war zwar für die Israeliten nicht unmittelbare Wohlthat, sondern selbstverschuldete Strafe ihrer Feigheit; aber auch bei dieser Strafe offenbarte sich Jehova's Liebe zu seinem Volke, indem er es während der langen Strafzeit wunderbar erhielt und leitete; die Herausführung aus Aegypten, womit eigentlich die Bildung eines selbstständigen israelitischen Volksthums begann, aber auch die wunderbare Leitung des Volkes in der Wüste, wird als Wohlthat Jehova's oft vorzugsweise genannt, vgl. namentlich Ex. 19, 4; aufserdem Deut. 32, 11 f.; Ps. 78, 53; 80, 2. Die Schlufsworte des v. לִרְשֶׁת וגו׳, gehen auf das erste Glied des v. zurück, welchem das zweite als nähere Bestimmung untergeordnet ist.

Aber nicht blos für die äufsere Gründung und Erhaltung des Volkes hat Jehova in der Vorzeit durch seinen Beistand gesorgt, auch zur Förderung seines inneren Lebens hat er fortwährend Zeugnisse seiner eigenthümlichen, es vor andern Völkern auszeichnenden geistigen Gemeinschaft mit diesem Volke gegeben; diesen Gedanken spricht der 11 v. aus, indem er an die Erweckung von Propheten und Nasiräern erinnert, von welchen jene vorzugsweise durch das Wort, diese vorzugsweise durch ihre Lebensweise das göttliche Gesetz darstellten und ihre göttliche Begeisterung offenbarten. Sehr treffend werden von Amos Propheten und Nasiräer nebeneinander genannt: beide sind aus derselben Eigenthümlichkeit des Israelitismus nothwendig hervorgegangen. Wie nämlich

auf der Religionsstufe der vorbereitenden Offenbarung die Propheten hervortreten mufsten als Männer, welche, vom göttlichen Geiste erfüllt, gegenüber der seiner natürlichen Neigung hingegebenen Menge die höheren, göttlichen Wahrheiten in begeisterter Rede verkündete (s. o. den 1. Abschn. der Einleitung), so mufsten auch, bevor das ganze Volk das Gesetz erfassen und darleben konnte, Einzelne sich gedrungen fühlen, in ihrem äufseren Verhalten als Gottergebene sich darzustellen; und je mehr der vorbereitenden Offenbarung der äufserlich gesetzliche Standpunct noch eignet, und je mehr sich in jenen Einzelnen gleichsam die Gottergebenheit des ganzen Volkes noch concentrirte, desto weniger konnte ihnen eine im Inneren vollzogene und in den beim gewöhnlichen Gange des Lebens hervortretenden Handlungen sich offenbarende Hingebung an Gott genügen, vielmehr äufserte sie sich in Erfüllung besonderer Gelübde, durch welche sie sich von der Masse, auch äufserlich, wesentlich unterschieden. Die Sitte, der Gottheit Gelübde darzubringen, beruht auf der im tiefsten Gefühle sich kund gebenden Wahrheit, dafs das Verhalten Gottes gegen den Menschen in einem gewissen Wechselverhältnisse stehe zu dem Verhalten des Menschen gegen Gott, dafs Gott seine Gnade dem Menschen in so weit erweise, als dieser sich Gott uneigennützig hingebe, und dafs ein göttlicher Gnadenerweis den Menschen zu solcher Hingabe auffordern müsse (Jac. 4, 8); indem aber das Gelübde diese Hingabe in bestimmten äufseren Handlungen findet, gehört es den vorchristlichen Religionsstufen an, auf welchen die Gottheit noch nicht im Geiste und in der Wahrheit durch innere Aufopferung des egoistischen Willens verehrt wird. Das alte Testament kennt Gelübde von verschiedener Art, bald beziehen sie sich auf einzelne Handlungen, und sind dann entweder Gelübde im eigentlichen Sinne (נֶדֶר, vgl. Lev. c. 27), bestehend in der Aufopferung eines Gutes, oder Ablobungen (אִסָּר, vgl. Num. c. 20), bestehend in der Versagung eines Genusses, bald beziehen sie sich auf die Hingabe des ganzen Menschen an Gott, und dies sind eben die Nasiräatsgelübde. Das Wort נָזִיר kommt her von נזר, welches, im Kal

ungebräuchlich, im Hiph. „absondern“, dann „weihen“ bedeutet, der daraus abgeschwächte Stamm נזר kommt nur in der uneigentlichen Bedeutung „geloben“ vor, in נָזִיר verbindet sich mit dem negativen Begriffe eines von der profanen Menge abgesonderten [16]) der positive eines Jehova geweihten, heiligen Mannes. Einen solchen zeigen auch die Verpflichtungen an, welche das Gesetz über das Nasiräerthum, Num. c. 6, dem Nasiräer auflegt. Er soll von jedem Zusammenkommen mit Leichen, und wären es die seines Vaters, seiner Mutter und seiner Geschwister, sich fern halten, denn nur wer sich ferne hält vor der verunreinigenden Gesellschaft mit Todten, ist dem reinen Gott des Lebens eine willkommene Gabe. Ferner soll der Nasiräer den Genufs des Weines meiden und alles dessen, was vom Weinstock kommt : der Wein erhöht das stolze Selbstgefühl, und so mufste die Enthaltung von ihm als eine Gott wohlgefällige Aufopferung des eignen Ich erscheinen. Endlich soll er sein Haar frei wachsen lassen; auch diese Sitte braucht nicht, wie Viele nach dem Vorgange von Spencer (legg. rit. 3, 6, 1) gethan haben, auf die heidnische, namentlich ägyptische Sitte, den Göttern das Haupthaar zu opfern, zurückgeführt zu werden : der Umstand, dafs sie von Hegesipp (bei (Eusebius, h. e. 2, 23) neben dem Enthalten von Oel, Salben und Bädern erwähnt wird, läfst uns auch in dieser Sitte nur das Bestreben erkennen, jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit zu meiden und auf jede Weise als einen Menschen sich darzustellen, der beschlossen hat, von der Welt sich zu unterscheiden und Gott allein zu leben (vgl. über das Nasiräat Michaelis, mos. Recht, III, §. 145, S. 21 ff.; Saalschütz, I, 361 f.; Winer, II, S. 163 ff.; Bähr, Symbolik, II, S. 430 ff.; Vatke, bibl. Th. S. 281 ff.; Bertheau, Buch der Richter,

---

[16]) Vgl. Jarchi's Bem. z. d. St. נזירים ת"י למלפין שהיו פרושין מדרכי עם הארץ ועוסקין בתורה אין נזירה בכל מקום אלא לשון פרישה, „נזירין erklärt Jonathan durch למלפין (zu Lehrern), weil sie sind getrennt von den Wegen der Idioten und beschäftigt mit dem Gesetz; נזירה ist überall nichts als ein Ausdruck für „Trennung.“

S. 171 ff. [17]) Das mosaische Gesetz kennt nur ein temporäres Nasiräatsgelübde; die zerrütteten Zeiten der Richter aber forderten, eben weil die Masse der Rohheit hingegeben war, Einzelne zu ganz ausgezeichnetem Ringen nach Heiligkeit und einer auf die ganze Lebensdauer sich erstreckenden Entsagung auf (vgl. Ewald, Gesch. II, S. 402 ff.; auch Vatke a. a. O.). Als solche lebenslängliche Nasiräer, נזירי עולם, wie sie der Talmud nennt, treten im alten Testamente Simson (Richt. 13, 5. 7; 16, 17) und, nach 1. Sam. 1, 11, Samuel auf. An Solche, welche auf die Dauer ihres Lebens das Nasiräatsgelübde auf sich genommen haben, scheint, als an besonders hervorragende Erscheinungen, Amos hier zu denken, wenn auch sein מבחור schon zeigt, dafs er solche nicht im Sinne haben kann, die, wie Simson und Samuel, vor ihrer Geburt bereits zu Nasiräern bestimmt waren. Nachdem durch des Letzteren Bemühungen das mosaische Gesetz allgemeinere Geltung gewonnen hatte, blieb es dem freien Worte des Propheten überlassen, das Gesetz auch dem Herzen ihrer Volksgenossen einzuprägen; die Nasiräer aber scheinen zurückgetreten zu seyn, wenigstens werden sie aufser den oben erwähnten alttestamentlichen Stellen und der vorliegenden des Amos im alten Testamente nicht mehr genannt. Das Nasiräatsgelübde des späteren Judenthums, auf welches der talmudische Tractat נזיר sich bezieht, ist eine auf künstlicher Restauration beruhende Formalität; kurz vor dem Auftreten des Christenthumes aber sehen wir, wie auch der Prophetismus damals noch einmal einen Aufschwung nimmt, (s. o. S. 37 f.), das vom Gesetze und seiner äufserlichen Erfüllung nicht mehr befriedigte religiöse Bedürfnifs in der

---

[17]) Die Stelle Lev. 10, 8 f., worauf Bähr sich beruft, und worin dem Aaron der Weingenufs verboten wird, damit ihn nicht Berauschung an genauer Vollziehung seiner amtlichen Functionen hindere, erklärt gewifs nicht den tieferen Sinn des Weinverbotes im Nasiräat, auch erscheint es zu künstlich, mit Bähr das freiwachsende Haupthaar gleichsam als Blüthe des Menschen und dann als Sinnbild blühender göttlicher Lebensfülle und Heiligkeit aufzufassen.

Askese des Nasiräats wieder Ruhe suchen, und in der alten, ernsten Gestalt eines נזיר עולם treten Johannes der Täufer (Luc. 1, 15) und Jakobus, der Bruder des Herrn (Hegesipp, a. a. O.) noch einmal uns vor den Blick. Das Verbum אקים deutet darauf hin, dafs die Propheten und Nasiräer aus einer stumpfen Sinnes und unthätig gleichsam darniederliegenden Masse zu höherem Leben und Wirken erhoben und erweckt wurden. Rücksichtlich der hier besonders hervorgehobenen Söhne und Jünglinge bemerkt Aben Esra: הזכיר הבנים כי אם יהנבא דיוקן החכם אין לתמוה, „er gedenkt der Söhne, denn wenn prophezeit der weise Greis, so ist das nicht zu verwundern"; umgekehrt könnte man mit mehr Recht sagen, der Prophet erwähne dem verderbten Geschlechte gegenüber defswegen die Jugend, weil die verstockten Alten keine Hoffnung auf Besserung mehr darboten. Im Grunde aber bedeutet בנים hier, wo das ganze Volk von Ephraim angeredet wird, wie in dem Ausdrucke בני ישראל u. a., nur die Angehörigen dieses Volkes: nur der in בן liegende Begriff der Abstammung wird berücksichtigt, nicht der der Jugend. Dagegen geschieht dies letztere in dem mit בן im Parallelismus stehenden בחור, zwar wieder nicht blos in dem Sinne Aben Esra's: מבחוריכם שתולדתם לאהוב התענוג והשמחה קדשתים להוכיחכם ולקדשכם, „von euren Jünglingen, deren Natur es ist, zu lieben die Wollust und die Freude; ich habe sie geheiligt, um euch zu lehren und euch zu heiligen"; sondern Jünglinge werden als die zum Nasiräat Erweckten hervorgehoben, weil es dem feurigen Gemüthe des Jünglings besonders angemessen ist, den kräftigen Entschlufs einer so vollständigen Hingabe an Gott zu fassen, weil diese bei ihnen allerdings auch besonderen Werth hat, und bei Alten, in Bezug z. B. auf das freie, kräftige Wachsthum des Haupthaares, grofsentheils nicht einmal möglich seyn würde, wefshalb denn auch im Gesetze über die Nasiräer, diese nur vor der Berührung mit den Leichen der Eltern und Geschwister, nicht mit denen von Söhnen und Töchtern gewarnt zu werden brauchen (Num. 6, 7). Die den v. beschliefsende Frage fordert das undankbare Volk

auf, die ihm erzeigten Wohlthaten einzugestehen und damit seine Schande selbst zu bekennen. Die nach dem fragenden הֲ stehende Partikel אַף (vgl. Gen. 18, 13. 23. 24; Hiob 34, 17) als Steigerungspartikel aufzufassen und zu übersetzen: „ist nicht so gar auch dieses der Fall", was man bald auf das im v. 11, bald auf das im v. 12 Erwähnte bezogen hat, ist unzulässig, indem sie sonst vor הֲאַף stehen müfste, als dem Worte, worauf der Nachdruck liegt; vielmehr ist das Wörtchen hier Partikel der Betheurung, als solche heifst sie in Ausrufungen (Num. 16, 14; Hiob 15, 4) „wahrlich", in der Frage dient sie dazu, diese dringender zu machen, so dafs sie bei der Negativfrage das in dieser verborgene „nein", bei der Affirmativfrage das von dieser vorausgesetzte „ja" verstärkt. Wir hätten also hier etwa zu übersetzen: „Ist denn wahrlich dies nicht der Fall"? worauf ein kräftiges und entschiedenes: „Allerdings, so ist es"! erwartet wird.

Durch alle diese ernst mahnenden Zeugnisse der göttlichen Gnade wurden die Ephraimiten nicht zur Frömmigkeit bekehrt, vielmehr begingen sie in vollendeter Verstocktheit eine wahre Sünde gegen den heiligen Geist, indem sie, nach v. 12, die Nasiräer tränkten mit Wein und den Propheten zu prophezeien verboten. Solch schnödes Verhalten gegen die Propheten hatte Amos nach 7, 10 ff. an sich selbst erfahren, ähnliche Erlebnisse anderer Propheten siehe 1. Kön. 19, 10; Jes. 30, 10; Jer. 11, 21; 18, 18. Offenbar schwebt der Erinnerung des Amos, da er den Gedanken dieses v. ausspricht, die rohe Gewalt vor, mit welcher der Götzenpriester Amazia ihm dort begegnet war, und dies führt darauf, dafs wir auch die hier erwähnte Entweihung des Nasiräates uns als eine gewaltsame zu denken haben; nicht etwa nur als ein Verachten des für Kinder abgelegten Nasiräatsgelübdes, oder ein Verführen der Nasiräer zum Weingenufs. Gleichsam um die Uebermacht roher Gewalt, auf welche die Frevler trotzten, über die göttliche Begeisterung, deren die Nasiräer sich rühmten, zu beweisen, zwangen jene Gottlosen diese mit Gewalt, durch Weingenufs ihr Gelübde zu brechen. Mit Recht erklärt schon Aben Esra:

הכרחתם אתם עד שנטמאו ושתו יין, „ihr habt sie gezwungen, bis dafs sie sich verunreinigten und tranken Wein“, während D. Kimchi an blofses Ueberreden denkt.

Solcher Verstocktheit gegenüber spricht nun Jehova im 13. v. aus, dafs seine Langmuth zu Ende sey. Schwierigkeit macht in diesem v. hauptsächlich die Bestimmung der Bedeutung von מעיק. Das Verbum עוק kommt aufser unserer Stelle im alten Testamente nicht vor, dagegen findet sich Ps. 55, 4 das Substantiv עָקָה in der Bedeutung „Bedrängnifs“, Ps. 66, 11 das Substantiv מוּעָקָה in der Bedeutung „Last“, und das chaldäische עוק, das syrische ܥܘܿܩ entspricht dem Hebräischen צוק, „drängen“, während der aramäische Stamm צוק in dieser Bedeutung nicht vorkommt, vielmehr dem hebräischen יצק entspricht; auch das arabische عاق hat den jener Bedeutung verwandten Begriff des Zurückhaltens, Hinderns. Diesemnach erscheint עוק nur als abgeschwächte Form für צוק (s. o. S. 122). Am nächsten läge nun, das Hiphil in der transitiven Bedeutung „drängen“ festzuhalten, wie denn in der That im Aramäischen gerade das Aphel vorzugsweise in dieser Bedeutung vorkommt. So meinte Gesenius (thes. u. עוק) den Streit über diesen „facillimus locus“ durch die von Bauer, Dathe und Dahl bereits versuchte und auch von Ewald gegebene Uebersetzung zu schlichten: „Ecce ego deprimam vos, sicut comprimit plaustrum, plenum mergitibus, sc. quae sub eo sunt.“ Abgesehen davon, dafs dieser Ausdruck als Bezeichnung einer vertilgenden Strafe ganz ungewöhnlich und matt wäre, so kommt תחת niemals als Substantiv, im Acc. des nächstem Objects von einem Verbum abhängig, vor, und Hiob 36, 20 u. 40, 12, auf welche Stellen Gesenius sich beruft, steht es vielmehr adverbial als Bezeichnung des Ortes. Käme es aber auch so vor, so wäre doch die Uebersetzung unserer Stelle durch „ich will euch niederdrücken“ (s. Gesenius im hebräisch-deutschen Lex. u. תחת) noch keineswegs gerechtfertigt, vielmehr könnten die hebräischen Worte nur bedeuten: „Ich dränge euer Unteres, d. i. was unter euch

ist.“ So hat (nach der Anmerkung zu der St. in Johlson's Ausgabe des alten Test., Karlsruhe 1827) der Verfasser des מאור עינים, im ersten Abschnitte, welcher unter dem Titel קול אלהים von dem Erdbeben handelt, welches am 18. Nov. 1571 Ferrara traf, die Stelle aufgefafst, wenn er, sie auf das 1, 1 erwähnte Erdbeben beziehend, welches Amos zwei Jahre vorausgesehen, deutete: „Ich mache knarren den Boden unter euch“; ähnlich Jarchi, welcher תחתיכם durch את מושבותיכם „euren Aufenthalt“ erklärt, Marck, Harenberg und Rückert, nur dafs sie מעיק in der Bedeutung „drängen“, „eng machen“, nehmen. Aber תחתיכם kann, wie gesagt, überhaupt nicht Objectsaccusativ, sondern nur Ortsbestimmung seyn; richtiger ist daher die Uebersetzung der LXX: *διατοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ κυλίω ὑποκάτω ὑμῶν, ὃν τρόπον κυλίεται ἡ ἁμάξα ἡ γέμουσα καλάμης*, (was bei Hieronymus, getreu übersetzt, lautet: „Quapropter ecce ego volvam subter vos sicut volvitur plaustrum, plenum stipula“), die Paraphrase des Chaldäers: הא אנא מירמי עליכון עקא ומעיק לכון באתריכון כמא דעיקא עגלתא וגו׳, „siehe, ich bringe über euch Bedrängnifs, welche drängt euch an euren Orten, wie gedrängt ist der Wagen u. s. w.“, die Uebersetzung Tarnow's: „Ecce ego premens subter vos, quemadmodum premit plaustrum etc.“ und Johlson's (a. a. O.): „Siehe, ich dränge euch in euren Plätzen, wie der Wagen dränget, der mit Garben voll beladen“; für diese letztere Auffassung erklären sich auch Aben Esra und, wenigstens in Bezug auf das erste Versglied, D. Kimchi, indem sie תחתיכם durch במקומכם erklären. Mifslich aber bleibt bei ihr, dafs das תחתיכם dann gar zu müfsig stände, weshalb denn auch Theodor und Theodoret das *ὑποκάτω ὑμῶν* der LXX ganz unberücksichtigt lassen, und dafs ferner das Object des „transitiven“ Verbums העיק beide Male supplirt werden mufs. Durch letzteren Umstand sind denn, worin die LXX nebst dem Chaldäer und D. Kimchi bereits vorangegangen, Vater, Rosenmüller, de Wette, Maurer u. A. veranlafst worden, das Verbum im zweiten Versgliede wenigstens intransitiv zu fassen und zu übersetzen:

„Sieh', ich beug' euch nieder, so wie sich beuget ein Wagen, der voll mit Garben." Aber einmal ist die bald transitive, bald intransitive Auffassung desselben Verbums in demselben v. unstatthaft, dann giebt diese Uebersetzung einen durchaus matten Gedanken : ein tüchtiger Wagen leidet unter der Last der Garben nicht so sehr, dafs er ein Bild der Vernichtung seyn könnte, wie wir es hier brauchen. Nach diesem Allen bleibt nichts übrig, als das Verbum in beiden Gliedern intransitiv aufzufassen und mit Hitzig (z. d. St.) zu übersetzen : „Siehe, ich fühle mich gedrückt unter euch, wie der Wagen sich gedrückt fühlt, der voll ist in sich von Garben"; wie der schwerbeladene Wagen niedergedrückt wird und stöhnt unter seiner Last, so wird Jehova durch die Menge der Sünden seines Volkes belästigt. Dieser Gedanke ist keineswegs gesucht, wie Gesenius (thes. a. a. O.) behauptet, sondern zur Bezeichnung des endlichen Ermüdens der göttlichen Langmuth, welche die Sünden der Ephraimiten lange ertragen, vortrefflich geeignet, und auch in sprachlicher Beziehung steht dieser Deutung nichts entgegen; denn da der Hebräer Vieles als Thätigkeit darstellt, was wir als Zustand auffassen, so kann er sein allerdings eigentlich transitives Hiphil auch zur Bezeichnung dessen brauchen, was wir intransitivisch denken, der im Hiphil selbst liegende einfache abstracte Begriff des Verbums ist dann eigentlich das Object der durch diese Conjugation ausgedrückten Thätigkeit, und ein besonderer Objectsaccusativ ist nicht nöthig : wie הִשְׂכִּיל eigentlich „den Zustand des Weiseseyns hervorbringen", dann, in unserm Sinne, „weise seyn" bedeutet, so bedeutet הֵעִיק zunächst „den Zustand der Bedrängnifs, im weitesten Sinne, activisch wie passivisch genommen, hervorbringen", dann „sich bedrängt verhalten", wofür wir kurzweg sagen : „bedrängt seyn." Durch die Uebersetzung „ich fühle mich bedrängt" haben wir auf die ursprüngliche active Fassung des für uns intransitiv gewordenen Begriffes hindeuten wollen (vgl. Ewald, Lehrbuch, §. 122, c, wo diesen Hiphilformen, welche wir intransitiv übersetzen, namentlich der auch für unsere Stelle sehr wohl passende

Begriff des Inchoativen vindicirt wird). Für unsere Auffassung der Stelle fehlt es nicht an gewichtigen Autoritäten : Aben Esra bemerkt, dafs, während die spanischen Gelehrten מעיק für transitiv halten, Haggaon es als Intransitivum auffasse (הגאון אומר כי מלת מעיק מן הפועלי העומדי' . . . . וחכמי ספרד אומרי כי הוא פועל יוצא); und Hieronymus, מעיק in der Bedeutung „stridere“ nehmend, übersetzt : „Ecce ego stridebo subter vos, sicut stridet plaustrum onustum foeno“, und erklärt : „— — sicut plaustrum stipulae vel foeni onere praegravatum stridore et sonitu longe exululat : sic ego peccata vestra ultra non sustinens . . . . . clamabo.“ (Auch eine Randlesart des cod. Barber. der LXX bietet für העיק τρίζειν, Theodor und Theodoret erklären damit κυλίω und κυλίεται der LXX und Cyrill giebt eine mit der Uebersetzung des Hieronymus und unserer Auffassung genau zusammenstimmende Deutung der Stelle, indem er העיק, welches Theodor und Theodoret im ersten Versgliede noch im transitiven Sinne durch „ächzen machen“ erklären, beide Male intransitiv auffafst. J. D. Michaelis (suppl. p. 1870), welchem Justi sich anschliefst, unterstützt die Uebersetzung des העיק durch „stridere“, indem er sich auf das arabische عَيَّقَ, „vociferari“, beruft, er erklärt dann, mit den syrischen Kirchenvätern übereinstimmend : „Stridere et gemere faciam ima vestra, ut gemit stridetque plaustrum manipulis praegravatum“; ebenso übersetzt Theiner, auch Luther schon, vgl. die oben angeführte Deutung aus מאור עינים.) Aufser den oben gelegentlich angezogenen Uebersetzungen ist nur die Peschito noch zu nennen, welche so wörtlich treu an den Grundtext sich anschliefst, dafs ihre Auffassung desselben gar nicht hervortritt; Ephräm fafst den Sinn der Stelle ebenso, wie Theodor und Theodoret. Ueber das לָהּ bei מְלֵאָה vgl. Ewald, Lehrb. §. 305, a. Nicht übel bemerkt D. Kimchi : אמר עמיר ולא אמר משא אחר כי מפני הנפח הוא מוצר יותר נושא העמיר מנושא משא אחר, „er nennt Garben und nicht nennt er eine andere Last, denn wegen der Elasticität wird er mehr gedrückt tragend die Garben, als tragend eine andere Last.“

Nachdem Jehova ausgesprochen, dafs er die Sünden Ephraims nicht länger ungestraft lassen könne, folgt v. 14—16 die positive Androhung des nunmehr unvermeidlich hereinbrechenden Verderbens. In zu innigen Zusammenhang suchen Aben Esra und D. Kimchi diese vv. mit dem Vorhergehenden zu setzen, indem sie den in מעיק enthaltenen Begriff der Bedrängnifs auf die Verhinderung der in diesen vv. erwähnten Flucht beziehen, wodurch v. 14—16 nur als nähere Ausführung des im 13. v. bereits Angedeuteten erscheinen.

Im 14. v. wird nun der Gedanke an die Unvermeidlichkeit der Strafe erst im Allgemeinen ausgedrückt: weder kann Schnelligkeit ihr entfliehen, noch kann Kraft sie abhalten, ja wenn der Held mit Flucht sich begnügen wollte, so würde auch diese nicht gelingen; יְאַמֵּץ כֹּחוֹ, wörtlich: „er wird stärken, festigen seine Kraft", bedeutet entweder — nach der Ansicht von Aben Esra und D. Kimchi (dieser erklärt: לא יהיה לו יכולת להאמץ כחו במחשבתו כי יפחד ויבהל ויאבד כחו, „nicht ist ihm Vermögen, zu festigen seine Kraft in Gedanken, denn er fürchtet sich und erschrickt, und es geht zu Grunde seine Kraft") — in muthvollem geistigen Sammeln und Aufraffen „seine Kraft finden", wie Hitzig es ausdrückt, oder — und dies scheint, als der mildere Gedanke, zu Anfange der steigernden Drohung passender — es bedeutet das Behaupten der Kraft, die Ausdauer derselben, welchen Sinn das „non obtinebit fortitudinem suam" des Hieronymus ausdrückt. Die beiden folgenden vv. führen den allgemeinen Gedanken in Steigerungen in's Einzelne aus: Von einem Standhalten ist keine Rede; aber auch die Flucht wird nicht einmal gelingen, nicht zu Fufse, ja nicht einmal zu Rosse (v. 15); und nicht blos die Feigen, auch die Tapfersten werden diese vergebliche Flucht ergreifen (v. 16). Das hebr. ערום schliefst den Gedanken des Chaldäer's und Jarchi's in sich: ערטילאי דלא זין, „nackt ohne Waffen", so wie den Aben Esra's: שיכבדו עליו בגדיו בברחו, „weil ihm zu schwer sind seine Kleider bei seiner Flucht." Uebrigens wird die Schnellfüfsigkeit hier nicht, als Zeichen der Feigheit, der Heldenkraft gegenüber, sondern

neben dieser als Eigenschaft des Helden genannt. Denn wie für den griechischen Helden die *ποδωκεία* ein Haupterfordernifs, und der Lauf in den olympischen Spielen anfangs die einzige, nachher fortwährend die geehrteste Gattung des Wettkampfes war (Wachsmuth, hell. Alterthumskunde, II, S. 56.), so gilt auch dem Orientalen Schnelligkeit als eine Heldeneigenschaft. Schnellfüfsigkeit und Heldenstärke nennt in ähnlicher Weise, wie unser v., Amru Ben Madi Karb in folgenden vv. eines Gedichts der Hamasa (Freitag, S. 84 f.) nebeneinander:

وَلَقَدْ أَجْمَعُ رِجْلَيَّ بِهَا حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَإِنِّي لَفَرُورُ

وَلَقَدْ أَعْطِفُهَا كَارِهَةً حِينَ لِلنَّفْسِ مِنَ ٱلْمَوْتِ هَرِيرُ

كُلُّ مَا ذَلِكَ مِنِّي خُلُقٌ وَبِكُلٍّ أَنَا فِي ٱلرَّوْعِ جَدِيرُ

„Bald press' ich zusammen meine Schenkel an ihm (dem Rosse), zur Rettung vor dem Tod', und sieh' ich bin ein Flüchtling; bald wend' ich's wider Willen, wenn die Seele vor dem Tode sich sträubt. Alles dies ist meine Art, und durch Alles bin ich in der Gefahr geschützt"; oder wie ein in den Scholien angeführter v. denselben Gedanken kürzer ausdrückt:

أُقَاتِلُ مَا كَانَ ٱلْقِتَالُ حِزَامَةً

وَأَنْجُو إِذَا لَمْ يَنْجُ إِلَّ ٱلْمُكَيَّسُ

„Ich kämpfe, wenn der Kampf ist räthlich, und ich weiche, wenn nur weicht der Kluge." Die Peschito übersetzt: ܐܣ ܒܓܒܘܪ, scheint also כַּגִּבּוֹרִים gelesen zu haben (s. o. S. 145); vielleicht fafste sie jedoch גבורים in der im Aramäischen namentlich im pl. sehr gewöhnlichen Bedeutung „Riesen" auf und würde dadurch zu einer Abweichung vom Texte veranlafst. Ueber die Doppelübersetzung der LXX z. d. St. s. o. S. 135.

Zweiter Haupttheil.

Cap. III—VI.

Erster Absatz.

Cap. III. *)

Im 1. u. 2. v. dieses gegen die auf ihre Abkunft vom Volke Jehova's und auf die diesem Volke gewordenen Verheifsungen blind Vertrauenden gerichteten Cap., welches, wie dieser ganze Haupttheil, bestimmt ist, die Berechtigung des Propheten zur Ausdehnung seiner Strafandrohung auch auf die Israeliten nachzuweisen, spricht Amos im Allgemeinen den Gedanken aus, dafs die Zugehörigkeit zum erwählten Volke die Israeliten gegen Strafen für ihre Sünden keineswegs sicher stelle.

v. 1 bezeichnet der Prophet nicht blos Ephraim als Gegenstand seiner Rede, sondern die „Kinder Israel", und zwar im weitesten Sinne, wie durch den erklärenden Zusatz: das ganze Geschlecht, das ich heraufgeführt aus dem Lande Mizraim, bestimmt ausgesprochen wird; denn auch Juda ist bei der Sünde und somit bei der Strafe Ephraim's nicht unbetheiligt, vgl. 2, 4 f. Auch c. 6, 1 nimmt der Prophet im Bewufstseyn, dafs Ephraim und Juda nur ein grofses Ganze bilden, am ruhigeren Anfange eines Redeabschnittes auf Juda Rücksicht; aber dort, wie hier, reifst ihn dann der Blick auf die überwiegende Schuld Ephraim's im Verlaufe der Rede zu ausschliefslicher Berücksichtigung des nördlichen Reiches fort. Das Subst. מִשְׁפָּחָה, ganz allgemein unserem „Sippschaft" entsprechend, bezeichnet in bestimmterer Ausdrucksweise, gegenüber von שֵׁבֶט, die einzelnen Familien, aus welchen der Stamm bestand, dann steht es, in weiterem Sinne, wohl auch für שֵׁבֶט (Jos. 7, 17), und endlich, wie hier und v. 2, als Bezeichnung eines ganzen Volkes (Num. 3, 1; Mich. 2, 3; Jer. 8, 3, vgl.

*) Ueber die Disposition dieses Capitels und sein, so wie des ganzen zweiten Haupttheiles Verhältnifs zu dem ersten Haupttheil vgl. o. S. 115 f.

Lengerke, Kenaan, I, S. 371, wonach משפחה, wenn es als Unterabtheilung von שֵׁבֶט vorkommt, das Geschlecht bezeichnet, d. h. „die Schwägerschaft oder die verwandtschaftliche Verbindung, welche zwischen mehreren Familien durch Verschwägerung entstand“). Statt בני ישר haben viele codd., bei Kennikot und de Rossi, בית ישר, eine Lesart, welche, auch durch die LXX (οἶκος Ἰσραήλ) und den Chaldäer (בית ישראל) bestätigt, als die ungewöhnlichere Ausdrucksweise (vgl. Lev. 17, 38; 22, 18) vielleicht die ursprünglichere ist. Auf interessante Weise zeigt übrigens dieser v., wie sehr der Prophet als Organ Jehova's sich betrachtet, und wie fliefsend der Unterschied ist zwischen seinem eigenen und dem von ihm verkündeten göttlichen Worte; denn obgleich der ganze v. eigentlich nur vom Propheten ausgehende Ankündigung des im 2. v. erst folgenden göttlichen Ausspruchs ist, so dringt doch in dem in der 1. pers. gebrauchten העליתי in ihn schon die Rede Jehova's ein.

Das erste Glied des 2. v. heifst, wörtlich übersetzt: „Nur euch kenne ich, weg von allen Völkern der Erde“, d. h. so, dafs ihr durch diese meine Bekanntschaft mit euch von allen andern Völkern unterschieden werdet, diese sind mir im Vergleiche mit euch fremd, nur ihr seyd der Gegenstand meiner Aufmerksamkeit und Fürsorge, „vos solum curo et eligo ex omnibus gentibus terrae“, wie Gesenius (thes. u. ידע, p. 571) den Sinn der Stelle wiedergiebt; auch sonst kommt ידע als Bezeichnung der Aufmerksamkeit und Fürsorge, namentlich der göttlichen, vor, Jes. 58, 3; Neh. 1, 7; Ps. 73, 11; 144, 3; Hiob 22, 13. Mit diesen Worten hat nun Jehova, wie er im 1. v. schon durch die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten die Israeliten als Gegenstand seiner Fürsorge bezeichnet hat, deren Ansicht, dafs sie Jehova's auserwähltes Volk seyen, ausdrücklicher bestätigt; um so überraschender schliefsen sich unmittelbar hieran die Worte: darum ahnd' ich an euch all' eure Verbrechen. Die Israeliten zogen aus den ihnen zu Theil gewordenen göttlichen Gnadenerweisungen die falsche Folgerung, dafs sie vor Unglück und Strafe

ganz gesichert seyen; das Wahre aber war — und diese Wahrheit hat Amos zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen — dafs Jehova, als Bedingung der Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheifsungen, treue Befolgung seines Gesetzes forderte (Ex. 19, 5); erfüllt das Volk diese Bedingung nicht, so hat es keineswegs, wie es wähnt, Anspruch auf Nachsicht, im Gegentheil wird, weil Jehova's Volk vor Allen ein reines seyn mufs, und weil bei der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung die strengsten Anforderungen an es gestellt werden können, gerade es, wenn es gleichwohl sündigt, die allerstrengste Strafe für alle seine Vergehen treffen.

Auf solche ernste Drohungen konnte nun dem Propheten erwiedert werden und wurde ihm von solchen erwiedert, welche für ihren Ungehorsam gegen sein mahnendes Wort eine Beschönigung suchten, dafs er die Verhältnisse aus einem zu trüben Lichte ansehe, dafs seine Aussprüche überhaupt aus subjectiven Einfällen hervorgegangen seyen, welche der Wahrheit ermangelten. Dagegen verwahrt sich nun Amos v. 3—8, und, indem er den Begriff eines Propheten als eines göttlichen Organs festhält, behauptet er, dafs, so wenig als sonst eine Wirkung hervortreten könne ohne Ursache, eben so wenig der Prophet rede ohne göttlichen Antrieb; v. 3—6 wird zunächst der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung durch eine reiche Folge treffender Beispiele aus dem alltäglichen Leben veranschaulicht. Diese von Amos aufgeführten Fälle für mehr zu halten, als blofse Analogien zur Darstellung des allgemeinen Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und, wie Cyrill, die jüdischen Ausleger und Hitzig gethan, dem besonderen Inhalte jedes einzelnen Beispiels eine nähere Beziehung zu geben zu dem von dem Propheten ausgesprochenen Gedanken, den Löwen etwa als Bild Jehova's, die Beute und den Vogel als Bild der Frevler, die Falle als Bild ihrer Schuld u. s. w. aufzufassen, ist keine Veranlassung.

v. 3. Im Kal bedeutet יָעַד „bestimmen", im Niph. „sich bestimmen", d. h. eine Zusammenkunft verabreden", dann „zusammenkommen" schlechtweg. Wollten wir das Wort hier

in dieser letzten Bedeutung nehmen, so ergäbe sich ein gar zu platter Gedanke; vielmehr haben wir die Bedeutung „sich verabreden, übereinkommen“ festzuhalten und הלך יחדו nicht von einem zufälligen Zusammentreffen zu verstehen, sondern von einem in einer bestimmten Absicht gemeinschaftlich unternommenen Gang, so dafs der Sinn ist: „Machen wohl zwei gemeinschaftlich einen Gang, ohne dafs sie sich verabredet?“ Die LXX übersetzen: *εἰ μὴ γνωρίσουσιν ἑαυτοῦς*, haben also נוֹדָעוּ statt נוֹעָדוּ gelesen; Aquila aber hat statt dieses *γνωρίσουσιν* schon *συντάξονται*, von *συντάσσομαι*, in der Bedeutung „übereinkommen.“ In demselben Sinne übersetzt Hieronymus: „nisi convenerit eis“, der Chaldäer: אִזְדַּמְנוּ, die Peschito: ܐܬܡܙܡܢ.

Vom 4—6. v. wird der Causalzusammenhang in parallelen Beispielen von etwas complicirterer Art dargestellt, so nämlich, dafs in jedem v., wie dies aus v. 5 und namentlich aus v. 6 deutlich ist, dasselbe Ereignifs einmal als Ursache, dann als Wirkung erscheint. Dies giebt über die Auffassung des 4. v. Aufschlufs. Der erste Theil dieses v. nämlich: Brüllt wohl der Löwe in dem Walde und Beute wär' ihm nicht? mufs sich diesemnach auf das Gebrülle beziehen, welches der Löwe, bevor er seines Raubes sich bemächtigt hat, beim Anblick der sicheren Beute ausstöfst, und וּמָטָרָף אֵין לוֹ, „und Beute wäre nicht für ihn da, wäre ihm nicht gewifs“, ist keineswegs gleichbedeutend mit בְּלִתִּי אִם טָרַף etwa, „ohne dafs er geraubt“, wodurch das Gebrülle als Folge der bereits ergriffenen Beute dargestellt würde. In Bezug auf die Gewohnheit des Löwen, der sicheren Beute gegenüber, bevor er diese packt, gleichsam ein wildes Kampf- und Siegesgeschrei auszustofsen, bemerkt schon Cyrill z. d. St.: *οἱ τὰ τῶν θηρίων πολυπραγμοῦντες ἐθη φασὶ τὸν λέοντα τροφῆς ἐν ἐνδείᾳ γεγονότα περιφοιτᾶν εὐσθενῶς ὄρη τε καὶ νάπας καὶ δρυμούς, τῇδε κακεῖσε τὸν ὀφθαλμὸν περιστρέφοντα, καί τι τῶν ἐν ὕλαις βοσκομένων λαβεῖν· ἐπειδὴν δὲ θεάσηταί τι τῶν ἐπιτηδείων εἰς τροφὴν, εἶτα γένηται πλησίον, δεινόν τι*

καὶ δυσηχὲς βρυχώμενον ποιεῖσθαι τὴν ἔφοδον; ähnlich Bochart (hieroz. III, 2, p. 729): „In rugitu leonis hoc maxime terribile est, quod hac quasi clarigatione, aut hoc classico, si mavis, bellum indicit. Et post rugitum statim sequitur strages et dilaceratio. Neque enim acri illo et contento rugitu rugire solet, nisi cum videt praedam, in quam protinus ivraat"; vgl. die von Rosenmüller (zu Bochart a. a. O.) angeführte Bemerkung Sparrmann's und die alttestamentlichen Stellen Jes. 5, 29 (hier wird, was der raubende Löwe thut, in dieser Folge angegeben: „er brüllt und erfafst die Beute und schleppt fort"); Ps. 104, 21. Das hier erwähnte Gebrülle des Löwen ist also das, welches dem Packen des Raubes jedesmal vorhergeht, auf welches das Erfassen der Beute jedesmal folgt, und welches daher zu dem Beuteergreifen gleichsam wie die Ursache zur Wirkung sich verhält. Schon D. Kimchi erklärt in diesem Sinne: האריה שלא ישאג ביער שלא יהיה לו טרף כי בשמוע החיות קולו יעמדו במקומם מפחדם לו ויבא ויטרף מהם את אשר ירצה, „der Löwe, welcher nicht brüllt in dem Walde, wenn nicht ist für ihn Beute; denn wenn hören die Thiere seine Stimme, so stehen sie auf ihrer Stelle aus Furcht vor ihm, und er kommt und zerreifst von ihnen, was er will"; ähnlich Aben Esra. Umgekehrt ist es im zweiten Theile des v. Hier zeigt schon das Perf. לכד, dafs der Fang dem Brüllen vorausgegangen ist, und wir haben somit hier an das behagliche Brüllen zu denken, mit welchem der Löwe in seiner Höhle den Raub verzehrt, welches also, wie vorher als Ursache, so jetzt als Wirkung des Fanges erscheint. Da nach Richt. 14, 5 כפיר den jungen Löwen bezeichnet, und er nach unserer Stelle von der Höhle aus brüllet, so ist man versucht, den ersten Theil des v. auf den alten Löwen zu beziehen, welcher selbst auf Raub ausgeht, den zweiten auf die jungen, welchen der alte den Raub zuschleppt. Nach Hes. 22, 2 f. aber, welche classische Stelle über die wahre Bedeutung von כפיר bessere Auskunft giebt, als unsichere Etymologien (von welchen die Bochart'sche a. a. O. p. 715, כפיר von כָּפַר,

„provectae aetatis fuit“, ebenso ableitende, wie سِبْلٌ, der arabische Name des jungen bereits selbst jagenden Löwen, von سَبَلَ, „adolevit“ herstammt, immer noch die befriedigendste ist), ist כפיר, wohl unterschieden von גור, dem ganz jungen Löwen, der junge Leu, welcher bereits auf Raub ausgeht; und darum ist gerathener, כפיר hier, im Parallelismus mit אריה, der allgemeinsten Bezeichnung des Löwen, ebenfalls in weiterem Sinne zu nehmen, und den ersten Theil des v. auf den Löwen zu deuten, welcher auf Raub ausgeht, den zweiten auf den, welcher seinen Raub in der Höhle verzehrt.

Das im 5. v. vorkommende פח, entsprechend dem griech. *παγίς* bezeichnet, gemäfs seinem ungebräuchlichen Etymon פחח, welches, wie das griechische *πήγνυμι*, „zusammenschlagen“, „festmachen“ bedeutet, Garne, Fallen oder Sprenkel, welche nach unserer Stelle auf der Erde angebracht werden und, wenn der Vogel darauf fällt, entweder von selbst zusammenklappen, oder aufschnellen, oder vom Vogelsteller aufgezogen werden. In מוקש, von יקש, „verstricken“, tritt der Begriff des Fangens unmittelbarer hervor, man könnte etwa dabei an eine Schlinge denken, welche den Vogel auf das darunter angebrachte Garn u. s. w. herabzöge, wenn nicht bei einer solchen Vorrichtung das Garn u. s. w. als ganz überflüssig erschiene. Besser versteht man darum unter פח das Ganze, unter מוקש den Theil des Ganzen, welcher den Vogel eigentlich festhält; לה nämlich kann, nach Analogie von v. 4, nur auf צפור bezogen werden. Aehnlich hat Rosenmüller z. d. St. den Unterschied zwischen פח und מוקש aufgefafst (für die Behauptung von Gesenius, thes. u. d. W., p. 620, dafs מוקש die in der Luft hängende Schlinge bezeichnet, fehlt der Beweis): „Haud multum quidem inter se differunt פַּח et מוֹקֵשׁ; posterius tamen h. l. magis exprimit laquei dispositionem, qua ita aptatur ab aucupe, ut illabentes aviculas constringere possit, sicut prius laqueum etiam tum significare potest, cum actu ad capiendum dispositus non est.“ So ergäbe sich allerdings ein ganz

passender Sinn, aber freilich mit Hülfe einer Erklärung, welche vom Vorwurf zu grofser Künstlichkeit nicht wohl wird freigesprochen werden können; gleichwohl ist bei dem masorctischen Texte eine andere nicht wohl möglich, und mit der Behauptung Maurer's, dafs פח und מוקש ganz gleichbedeutend seyen, und Amos nur mit verschiedenen Worten für denselben Begriff spiele, schlüpft man nur bequem über die Schwierigkeiten hinweg, ohne sie zu lösen, und gewinnt aufserdem den zwar sehr wahren, aber auch sehr platten Gedanken, dafs der Vogel auf das Netz nicht fallen könne, ohne dafs ein Netz da sey. Dagegen würden alle Schwierigkeiten wegfallen, wenn man מוֹקֵשׁ in dem Sinne von יוֹקֵשׁ, „Vogelsteller" (Ps. 124, 7), nehmen könnte, oder geradezu יוֹקֵשׁ dafür läse. Alle alten Uebersetzungen bestätigen diese Lesart: die LXX haben *ἄνευ ἰξευτοῦ*, der Chaldäer צַיָּד, „Jäger", eben so der Syrer ܨܰܝܳܕ, Hieronymus „absque aucupe"; der Araber bestätigt durch sein مِن غَيْرِ قَانِصٍ, „ohne Jäger", die Uebersetzung der LXX, eben so die syr.-hex. Version durch ihr ܕܠܐ ܨܝܕܐ ܒܨܝܕ̈ܬܐ, „ohne einen Jagenden mit Vogelleim", obwohl ein Scholion zu der letzteren ܕܠܐ ܒܡܟܝܠܐ, „ohne Netz", bietet. Der Sinn der ersten Hälfte des v. wäre dann: kein Vogel fällt auf das Garn, ohne dafs ein Vogelfänger zur Hand wäre, um ihn zu fangen; und daran schlösse sich in der zweiten der Gedanke: kein Garn, oder keine Falle springt auf von der Erde, indem sie nämlich zuklappen, oder kein Sprenkel schnellt empor, ohne dafs er gefangen. Der gefangene Vogel nämlich ist die Veranlassung vom aufschnellenden Garn u. s. w., wie Jarchi zu den Worten היעלה פח וגו' gut bemerkt: ממקום שהוטל שם אלא אם כן נאחז בו העוף כשהוא רוצה לברוח עוקר את הפח ומעלהו ממקום מעט ואותה שעה כבר נלכד, „nämlich von dem Orte, wo sie (die Falle) aufgestellt ist (springt sie nicht auf), aufser wenn auch darin der Vogel gefangen ist; sobald dieser entfliehen will, so reifst er weg die Falle und hebt sie auf von ihrer Stelle ein wenig,

und zu derselben Zeit ist er schon gefangen.“ Treffend drückt die Peschito das Aufschnellen der Falle durch ihr ܫܘܪ, „aufspringen“, für יעלה aus, und auch in der chaldäischen Uebersetzung ist statt יְשׁוּר, „es wird gelöst“, wie Buxtorf hat, wohl יְשַׁוֵּר, „es springt auf“, zu punctiren. Der Infinitiv vor ילכוד dient hier nicht, den Begriff der Handlung in sich selbst zu verstärken, sondern nur, ihr einen höhern Grad von Realität zuzuschreiben, also nicht „ohne dafs sie sehr gefangen“, sondern „ohne dafs sie gewifs gefangen“ ist der Sinn des Ausdruckes. Liest man יוֹקֵשׁ statt מוֹקֵשׁ, so könnte man, wie Rosenmüller bei dem jetzt vorliegenden Texte, die 3. pers. unpersönlich auffassend, schon gethan hat, יַעֲלֶה als Hiphil auf den Vogelsteller beziehen und übersetzen: „Zieht er wohl auf die Falle von der Erde?“ Aber bei der sonstigen Genauigkeit des Ausdrucks in diesen vv. würde, um diesen Gedanken auszudrücken, das Subject bestimmt genannt seyn. Der Sinn dieses ganzen v. ist also in kurzem der: „Wenn der Vogel auf die Falle fällt, so wird er gefangen; und wenn er gefangen ist, so schnellt die Falle auf“, so dafs auch hier derselbe Gegenstand, die Falle, zuerst bei dem bedingenden, dann bei dem bedingten Ereignisse betheiligt erscheint.

Eben so deutlich tritt dies bei v. 6 hervor. Der Drommetenstofs wird hier, wie öfter (vgl. Jer. 6, 1; Hes. 33, 6; Hos. 5, 8; Joel 2, 1 und Credner zu letzterer Stelle), als Schrecksignal zur Ankündigung eines drohenden Unglücks erwähnt, und die Gedankenfolge ist auch hier wieder: Wenn ein Unglück der Stadt verkündet wird, so beben die Bewohner, und nur wenn Jehova es verhängt, tritt Unglück ein, wonach dies zuerst als das Bewirkende, dann als das Bewirkte erscheint.

Schon im 6 v. ist Amos aus dem Gebiete der Natur, welchem die früheren Beispiele angehörten, in das Bereich des geistigen Lebens der menschlichen Gesellschaft, zur Betrachtung des Verhältnisses Jehova's zu seinem Volke, übergegangen; v. 7 u. 8 macht er nun aus den vorhergegangenen Vorder-

sätzen auf seinen Fall die unmittelbare Anwendung, indem er zuerst die Thatsache ausspricht, dafs Jehova alle seine Rathschlüsse den Propheten mittheile (v. 7), dann, in einem neuen Bilde das bisher über den nothwendigen Causalzusammenhang Erörterte noch einmal kräftig zusammenfassend, das prophetische Wort als die nothwendige Folge göttlicher Eingebung und göttlichen Auftrags darstellt (v. 8), die Hörer, welche sein Wort verachtet hatten, konnten nun nach Anleitung der Schlufsreihe des Propheten rückwärts schliefsen : Spricht der Prophet, so mufs ihm Jehova etwas geoffenbart haben; und hat ihm Jehova geoffenbart, so mufs das von dem Propheten angedrohte Unglück wirklich bevorstehen. Die verschiedenen Bedeutungen, in welchen das Substantiv סוד im alten Testamente vorkommt, leiten sich am einfachsten vom Stamm יסד, „setzen", ab; demnach bedeutet das Wort zuerst eine Sitzung von Unterredenden und Berathenden (Jer. 6, 11; Hes. 13, 9; Ps. 64, 3), dann die vertrauliche Unterredung und Berathung (Ps. 55, 15), weiter die Ueberlegung und den gefafsten Rathschlufs selbst (Sprüchw. 15, 22; Ps. 83, 4), und endlich auch wohl das Geheimnifs (Sprüchw. 11, 13; 20, 19; 25, 9). Weil an den zuletzt angeführten Stellen das Wort in letzterer Bedeutung in der auch hier vorkommenden Redensart גלה סוד sich findet, so hat man auch hier die Bedeutung „Geheimnifs" festgehalten, so schon der Chaldäer, welcher רָזֵיהּ, die Peschito, welche ܪܙܗ, und Hieronymus, welcher „secretum suum" übersetzt, und mit ihnen die meisten neueren Ausleger, obgleich hier die Bedeutung „Rathschlufs" die passendere ist. Wenn die LXX hier und Hos. 13, 9 סוד durch *παιδεία* wiedergeben, so haben sie, wenn nicht מוּסָר, welches sie fast immer durch *παιδεία* ausdrücken, geradezu gelesen, doch offenbar an ein mit יסר, welches sie ständig durch *παιδεύειν* übersetzen, verwandtes Wort gedacht; die hexaplarischen Uebersetzer haben die LXX nach den verschiedenen Bedeutungen von סוד auf verschiedene Weise berichtigt, Aquila durch *ἀπόῤῥητον*, Symmachus durch *ὁμιλίαν*, am besten Theodotion durch *βουλήν* (siehe

Mitteldorpf z. d. St.). Eigenthümlich ist die Paraphrase des Chaldäers: ארי לא כשרין פתגמין דמתעבדין מן קדם יי אלהים אלהן גלא רזיה לעבדוהי נביא, „denn nicht würden rein seyn die Dinge, welche geschehen vor Gott, wenn er nicht enthüllte sein Geheimnifs seinen Knechten, den Propheten.“ — Wie nothwendig dem Orientalen die im 8. v. zusammengestellten Begriffe des Löwen und des Schreckens verbunden sind, zeigt besonders treffend der Umstand, dafs im Arabischen aus dem Nomen أَسَدٌ, „der Löwe“, ein eignes Verbum أَسِدَ sich gebildet hat, in der Bedeutung „beim Anblick des Löwen erschrecken, vor dem Löwen sich fürchten.“ Schön schildert also dieser v. des von Gottes Geiste erfüllten Propheten ganz unwiderstehlichen Drang, die göttliche Wahrheit zu verkünden, auch wenn ihm Gleichgültigkeit gegen sein Wort begegnet, oder rohe Gewalt ihm Schweigen gebietet; ähnliche Aeufserungen der ersten Verkünder des Evangeliums s. Apostelgeschichte 4, 20; 5, 29; 1. Cor. 9, 16.

Da die Israeliten selbst ihre Sünden nicht erkennen, und die Warnung des Propheten nicht anhören wollen, so ruft er v. 9 u. 10 die heidnischen Nachbarn zu Zeugen herbei. Dieser Aufruf an die Heiden ist in doppelter Rücksicht bedeutend, er bezeichnet einmal die Gröfse der Verbrechen des auserwählten Volkes, welche, obwohl das der göttlichen Offenbarung gewürdigte Israel sie nicht sehen und eingestehen will, so ungeheuer sind, dafs selbst die blinden Heiden darüber staunen müssen, und dann ist es ein Schimpf für Israel, wenn diese von Jehova zum Zeugnifs und Urtheil über sein Volk aufgefordert werden (2. S. 1, 20; Mich. 1, 10). So hat den Sinn dieser vv. und ihren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden schon Theodoret richtig aufgefafst: *Ἐπειδὴ δὲ τοῖς προφητικοῖς ἀπιστεῖτε λόγοις, Ἀσσυρίοις δὲ καὶ Αἰγυπτίοις τὰς τολμωμένας παρανομίας ἐν τοῖς τῆς Σαμαρείας ὄροις ἀντικρυς ὑποδείξω*; minder natürlich betrachtet Theodor, von Neueren Mercier, Marck u. a. m. als Zweck der Berufung der Heiden, dafs diese sich von der Gerechtigkeit der von Jehova über Israel verhängten Strafe überzeugen

sollen, und ganz unpassend nimmt Aben Esra an, dafs die feindlichen Völker zusammengerufen würden, um die Strafe an Israel zu vollziehen. Dafs nun, um Zeugen zu seyn von der Schmach Israels, gerade die Philister, die alten, unversöhnlichen Feinde aufgefordert werden, ist natürlich; auffallend dagegen ist, dafs neben ihnen die Aegypter genannt sind, deren Verhältnifs zu den Israeliten zur Zeit unseres Propheten keineswegs ein feindseliges war (s. o. S. 65). Doch erklärt sich auch dieses, wenn man bedenkt, dafs es dem Propheten darauf ankommen mufs, dem auserwählten Volke gegenüber gerade solche Völker hervorzuheben, welche gar kein Gegenstand der göttlichen Fürsorge zu seyn, von ihm gar nicht gekannt (3, 1) zu seyn scheinen. Als ein solches Volk standen die Aegypter Israel gegenüber da, wie denn als das gröfste Werk der göttlichen Fürsorge für Israel und als eigentliche Grundlage des eigenthümlichen israelitischen Gottesstaates fortwährend der Auszug aus Aegypten und die Trennung von dem ägyptischen Volke erschien. Um also die Schande des auserwählten Volkes zu vermehren, werden als Zeugen seiner Frevel gerade Philister und Aegypter aufgefordert, zwei Völker, welche ganz aufserhalb des Bereiches der göttlichen Fürsorge zu liegen schienen; von den übrigen Nachbarn hatten die Phönicier mit Israel fortwährend in einem nur durch minderbedeutende Feindseligkeiten hier und da gestörten zu freundlichen Verhältnisse gestanden (s. o. S. 94 ff.), alle andern aber, Edomiter, Ammoniter, Moabiter und Syrer galten als mit den Israeliten näher oder entfernter verwandt. Die LXX bieten, an der Stelle von בארמנות, ἐν Ἀσσυρίοις, haben also statt אשדוד das zwar für Amos Zeitalter ganz ungehörige, aber den Schriftzeichen nach ähnliche, im Allgemeinen geläufigere und hier, im Parallelismus mit dem mächtigen Aegypten dem Anscheine nach passendere אשור gelesen. Schon Hieronymus bemerkt, rücksichtlich dieser Differenz: „Pro Azoto nescio quid volentes Septuaginta Assyrios posuerunt, quum Azotus lingua Hebraeorum appellatus Esdod et Assyrii Assur“; ähnlich Cyrill, obgleich er nach seiner Weise beide Uebersetzungen zu rechtfertigen

unternimmt. Mit השמיעו redet der Prophet die feindlichen Völker selbst an; Israel, nachdem es die Warnung des Propheten nicht gehört, aufzufordern, als Zeugen seiner eignen Schmach die heidnischen Nachbarn herbeizurufen, wäre unpassend, und mit Mercier, als hätte Amos bestimmte angeredete Personen sich gar nicht vergegenwärtigt, das Wort unpersönlich zu fassen, ist gegen die concrete Lebendigkeit der prophetischen Auffassung. Das Hiph. von שמע bedeutet eigentlich „hören lassen", dann „verkündigen" und kann mit doppeltem Accusativ dessen, was verkündet wird, und dessen, dem man etwas verkündet, construirt werden, s. z. B. 2. Kön. 7, 6; die Stelle des ersten Accusativ vertreten hier die ausgerufenen Worte selbst, welche nach der längeren Reihe von Nebenbestimmungen durch ואמרו angereiht sind, anstatt des Accusativs der angeredeten Person steht die Angabe des Ortes, an welchem die Verkündigung vorgenommen werden soll. So nämlich ist mit Hieronymus, Drusius, Grotius, Burck, J. D. Michaelis, G. L. Bauer, Dahl, de Wette, Maurer u. a. על ארמנות aufzufassen. Die Masora dagegen (z. d. St.) fafst ארמנות als den Gegenstand auf, nach welchem hin, oder dem etwas verkündet wird, indem שמע zwar sonst immer mit אֶל, an 13 Stellen aber, worunter auch unsere aufgezählt wird, mit עַל construirt werde. Dieser auch dem ἀναγγείλατε χώραις der LXX zu Grunde liegenden Auffassung schliefsen auch Mercier, Tarnow, Dathe, Justi, Rosenmüller, welcher hier Mercier ausschreibt, Hitzig und Ewald sich an, gleichwohl erscheint sie als minder passend, da sich kein Grund denken läfst, warum jene Aufforderung ausschliefslich an die Paläste und ihre Bewohner gerichtet werden soll, vielmehr ist sie um so kräftiger, wenn sie an die Gesammtheit der benachbarten Völker sich wendet; darum soll sie auf den Palästen erschallen, damit sie weit und breit gehört werden könne. Unpassend erklärt daher Maurer zu seiner guten Uebersetzung: „Mihi principes evocari videntur simpliciter propterea, quod de principibus hic agitur"; richtig bemerkt dagegen Mercier zu seiner minder passenden, dafs die Paläste hier genannt

werden: „quod loca sint celeberrima, quo magna hominum turba confluat et, quod in aulis divulgetur, latere non possit.“ Der Chaldäer und Syrer geben das Hebräische zu treu wieder, als dafs man aus ihrer Uebersetzung ihre Auffassung der Worte erkennen könnte, Ephräm aber erklärt die Uebersetzung der Peschito (das ◦ vor ܒܝܬ fehlt bei Ephräm): ܐܡܬܐ ܕܒܝܬ ܐܫܕܘܕ ܘܒܝܬ ܡܨܪܝܐ ܕܐܢ ܡܠܝܢ ܒܗܘܢ, im Sinne der LXX: ἐὰν πλησθῶσιν οἶκοι Ἀζώτου καὶ οἶκοι Αἰγύπτου ἀπὸ τῆς ἁρπαγῆς καὶ τῆς ἁρπαγῆς αὐτῶν, „es mögen bezeugen die Paläste der Einen den Palästen der Anderen, es mögen sagen die Paläste von Asdod und Mizraim, ob sie voll sind so von Beute und Raub.“ Dafs die LXX ארמנות hier durch χῶραι übersetzen, ist schon Hieronymus aufgefallen: „Pro aedibus quoque, quae dicuntur Armanoth, verterunt, regiones, quae vocantur Sadoth (שָׂדוֹת): et nihil in verbo similitudinis habent.“ Um die von Hieronymus vermifste Aehnlichkeit zwischen zwei Wörtern herzustellen, durch deren Verwechslung die LXX zu ihrer Uebersetzung gekommen seyn könnten, hat Dahl (vgl. auch Eichhorn, Repert. a. a. O.) angenommen, sie hätten ארמות, Rosenmüller, sie hätten ארצות gelesen; aber keine von diesen Annahmen ist nöthig, vielmehr erklärt die Unbestimmtheit, mit welcher die LXX in den beiden ersten Haupttheilen des alttestamentlichen Kanons (Gesetz und Propheten) das hebräische ארמנות bald so, bald anders übersetzen, hinlänglich, wie sie im 1. u. 2. c. unseres Propheten es durch θεμέλια, im 5. u. 6. c. es durch das in den Zusammenhang passendere χῶραι wiedergeben konnten (s. o. S. 218).

Versammeln sollen sich nun die Nachbarvölker auf die Berge von Schomron, d. i. Samaria, von Herodes dem Grofsen dem Augustus zu Ehren Σεβαστή, d. i. „Augusta, genannt, woher sie noch heutzutage den Namen Sebustieh (سبسطية) führt (vgl. Maundrell, Reisebeschr. S. 79, Buckingham, Reisen durch Syrien, I, S. 432 ff. u. besonders Robinson, III, S. 374; fälschlich hat Clarke, welchem

Gesenius, zu Jes. 28, 1, zu folgen geneigt war, die Bergfeste Sanur oder Santorri, wie er sie unrichtig schreibt, mit Samaria zu identificiren versucht, s. dagegen Robinson, II, S. 315; Amos 1, III, S. 478, Anm. 1). Samarien war nun 925 v. Chr. von dem ephraimitischen König Omri, nach 1. Kön. 16, 24, auf einem von einem gewissen שֶׁמֶר erkauften Berge erbaut worden, nach dessen früherem Besitzer die Stadt genannt worden seyn soll. „Die Lage dieser Hauptstadt, bemerkt Robinson, war daher eine auserwählte, und es möchte schwer halten, in Palästina eine andere zu finden, wo sich gleiche Befestigung, Fruchtbarkeit und Schönheit so vereinen." Durch diese günstige Lage empfohlen, wurde denn Samaria statt Thirza's (vgl. 1. Kön. 16, 23. 24. 28) Residenz der ephraimitischen Könige: Omri wurde dort begraben (1. Kön. 16, 28), Ahab residirte daselbst (v. 29), und von seiner Zeit an wird der Ausdruck: „Er ward König über Israel zu Samaria" stehende Redensart für die Thronbesteigung der Könige des nördlichen Reiches, bis zu dessen Auflösung durch Salmanasser (1. Kön. 22, 52; 2. Kön. 3, 1; 13, 1. 10; 14, 23; 15, 8. 17. 23. 27; 17, 1). Näher bemerkt nun Robinson (III, S. 365) über die Lage der Stadt: „Der schöne, runde, schwellende Berg von Samaria steht allein mitten in diesem grofsen Becken von etwas über 2 Stunden Durchmesser, umgeben von höheren Bergen an jeder Seite." Diese Beschreibung giebt uns Aufschlufs über unsere Stelle sowohl, als über c. 4, 1 und c. 6, 1. An diesen beiden Stellen redet Amos die Bewohner der Stadt Samarien selbst an, und defswegen redet er im sing. nur von einem הַר שֹׁמְרוֹן, dem in der Mitte des Beckens gelegenen Berge nämlich, auf welchem die Stadt selbst lag; an unserer Stelle dagegen werden die Nachbarn aufgefordert, auf die הָרֵי שֹׁמְרוֹן zusammenzukommen, auf die höheren Berge, welche das Becken bilden, und von welchen aus man eine freie Aussicht über die Stadt hat; defswegen ist denn auch hier statt des bei אסף, wie die Masora bemerkt, gewöhnlich stehenden אֶל auf bezeichnendere Weise עַל gesetzt: sie sollen auf die Berge

steigen, wie Jarchi sagt : לראות מעל ההרים בתוך העיר את דרכם הרעה, „um zu sehen von den Bergen herab inmitten der Stadt ihren schlechten Wandel.“ Die Darstellung des Propheten ist also der Oertlichkeit von Samarien auf's Genaueste und wie keine andere des alten Testaments angemessen (nur Jer. 31, 5 werden die Berge Samariens noch erwähnt, abgesehen von 1. Kön. 16, 24) und wohl aus eigner Anschauung hervorgegangen; durch die Uebersetzung der LXX : εἰς τὸ ὄρος wird die Genauigkeit der Schilderung verwischt. Von den Bergen Samariens herab sollen nun die Versammelten sehen מהומות; es ist dies, wie der Stamm הום, ein schallnachahmendes Wort, welches eigentlich „Getöse“, „Getobe“ bezeichnet, dann „die Verwirrung“, hier einen Zustand, in welchem Alles drunter und drüber geht, durch offene Gewaltthat Recht und Ordnung umgestürzt werden, auf welche Bedeutung auch das folgende עשוקים hinführt. Dieses Wort ist ursprünglich part. pass. von עשק, „unterdrücken“, weshalb es auch Hieronymus streng wörtlich durch „calumnias patientes“ übersetzt; nachher aber wird es zum Ausdrucke des Begriffes „Bedrückung“ gebraucht, so, aufser unserer Stelle, Hiob 35, 9; Koh. 4, 1. Ueber die Benutzung des plur. namentlich von Participien, um, „das zerstreute Einzelne in einen höheren Begriff zusammenfassend“, Abstracta zu bilden, vgl. Ewald, Lehrb. §. 179, a. Solche Pluralformen gewähren den Vortheil, dafs sie keine leeren Abstractionen bieten, sondern zugleich auf die unter den allgemeinen Begriff fallenden concreten Fälle noch hinweisen; auch die plur. מהומות hat den Zweck einerseits, an die Allgemeinheit der Verwirrung, andrerseits an die zahlreichen einzelnen Beispiele derselben zu erinnern. Den Grund für die allein an dieser Stelle vorkommende Uebersetzung der LXX von מהומות durch θαυμαστά hat schon Drusius z. d. St. richtig in einer Verwechslung des Wortes mit תְּמוּהוֹת, dem part. pass. von תָּמַהּ, „staunen“ gefunden. Was Vater gegen diese Conjectur bemerkt, dafs dem Stamm תמה niemals θαυμαστόν, und selten θαυμάζειν entspreche, ist ganz ungegründet : an fünf Stellen von den elfen, an welchen

der Stamm, abgesehen von den chaldäischen Stellen des Daniel, im alten Testament sich findet, drücken ihn die LXX durch *θαυμάζειν* aus (Ps. 47, 5; Koh. 5, 7; Jer. 4, 9 u. Hab 1, 5 zweimal), dafs dann auch für das Participium von תמה, das Verbaladjectiv von *θαυμάζειν* stehen kann, versteht sich von selbst. Symmachus hat *φαγεδαίνας*, oder *ἀχορτασίας* dafür gesetzt (vgl. Middeldorpf z. d. St.; der Syrer in der Note zur syr. hex. Version giebt ܡܢܘܬܐ, „Begierden" als Uebersetzung des Symmachus).

Im 10. v. geht die Rede vom Anruf an die Nachbarvölker wieder zu unmittelbarer Schilderung der Frevel Samariens über, deren Gröfse am Schlusse des v. einen ähnlichen Ausruf hervorprefst, wie 2, 7 am Anfange. Das erste Glied des v. drückt den höchsten Grad der Verderbnifs aus: diese ist ihnen so zur andern Natur geworden, dafs sie gar nicht mehr im Stande sind, rechtlich zu handeln; נְכֹחָה entspricht ganz dem lateinischen „rectum", wie es denn auch Jarchi durch ישרה erklärt, die Masculinarform findet sich nur Jes. 57, 2 in der Bedeutung „gerader Weg" und Sprüchw. 8, 9 im pl., sonst steht, um den abstracten Begriff „das Rechte" auszudrücken, das fem., im sg. aufser unserer Stelle noch Jes. 59, 14, im pl. Jes. 26, 10 und 30, 10. Die LXX übersetzen: *καὶ οὐκ ἔγνω ἃ ἔσται ἐνάντιον αὐτῆς*, sie haben, statt des seltneren נְכֹחָה, das als Präposition häufiger vorkommende נֹכַח, oder נֶכַח und das ganze Versglied dann, Samaria als Subject auffassend, wohl folgendermafsen gelesen: וְלֹא יָדְעָה אֲשֶׁר נִכְחָהּ. Die Uebersetzung der Peschito, welche נכחה durch ܡܟܣܢܘܬܐ, „Züchtigung", wiedergiebt, zeigt, dafs sie נֹכְחָה, als part. Niph. von יכח, gelesen, oder doch jedenfalls an ein von diesem Stamme abgeleitetes Wort gedacht haben. Zu חמס וגו׳ macht Aben Esra die gute Glosse: הון שנלקח בחמס ושד, „Gut, welches erworben ist durch Gewaltthat und Verderben", dadurch aber, dafs der Prophet statt des Reichthums, welchen die Frevler durch Gewaltthätigkeit und Zugrunderichten der Armen gewinnen, die Gewaltthat und das Verderben selbst

erwähnt, als ihre Paläste erfüllend, weist er kräftig auf die Nutzlosigkeit jenes Reichthums hin, der nur dazu dient, das Maafs ihrer Sünden voll zu machen, und die den Reichthum in Armuth verwandelnde göttliche Strafe herbeizuführen.

An die Schilderung der Frevel reiht sich, v. 11—15, die Ankündigung dieser Strafe sofort an, mit dem die drei ersten Absätze dieses Hauptabschnitts eröffnenden לָכֵן; v. 11 hält sich die Drohung im Allgemeinen. Das Substantiv צַר, von צרר, „drängen", bedeutet „der Dränger", „der Feind." Im Gedanken an das Samarien durch die Assyrer später wirklich zugestofsene Unglück haben die jüdischen Ausleger das Wort hier in dieser Bedeutung aufgefafst; dann aber würde wohl von dem von einem näher bestimmenden Verbum verlassenen, ganz vereinzelt stehenden Worte zur Bezeichnung des collectiven Begriffes, welcher hier allein pafst, entweder der plur. צָרִים stehen, oder הַצַּר, mit dem Artikel (vgl. Gesenius, Gramm. §. 107, 1), wie denn auch Jarchi und D. Kimchi in ihren Erklärungen z. d. St. weislich הצר gesetzt haben. Wir müssen also das Wort in der nicht minder häufig vorkommenden abstracten Bedeutung „Drang", „Bedrängnifs" auffassen und dabei allerdings an die Noth denken, welche durch die im Hintergrunde bereits drohenden und von Jehova als Strafwerkzeug über das sündige Volk hereinzusendenden Assyrer über dieses gebracht werden wird. Als Abstractum haben auch der Chaldäer, die Peschito und Hieronymus mit der Mehrzahl der neueren Ausleger das Wort aufgefafst. Der Zusatz וסביב würde sich am einfachsten erklären, wenn man mit Ewald סביב in der Bedeutung „Umzingelung" nehmen könnte. Dagegen ist aber der Sprachgebrauch; denn von einem Umringen in feindlichem Sinne kommt das Verbum סבב nur sehr selten, das Substantiv aber niemals vor, vielmehr bedeutet dies immer „Umkreis", „Umgegend" und zumal im sg. steht es nur in adverbialer Bedeutung. Das ו stellt also hier nicht eine Bestimmung von gleichem Werthe neben צַר, sondern es ordnet nur eine nähere Bestimmung zu diesem Worte demselben unter, in welchem Falle wir es durch „und zwar" zu übersetzen haben; in derselben

Bedeutung wird auch das lateinische „et“ (z. B. Cic. Tusc. 3, 20 : „Et laudat, et saepe virtutem) und das griechische *καί* (z. B. Aeschylos, Prom. 730 : *αὖται σ' ὁδηγήσουσι καὶ μαλ' ἀσμένως*) gebraucht. Dafs סביב allein an unserer Stelle im stat. constr. unmittelbar an das folgende Substantiv sich anschliefst, während es sonst durch ל mit diesem verbunden wird, hat seinen Grund in der sententiösen Kürze des göttlichen Drohspruchs, dessen Sinn also ist : „Bedrängnifs wird seyn, und zwar rings um das Land.“ Die Entstehung der Uebersetzung der LXX: *Τύρος καὶ κυκλοθεν ἡ γῆ σου ἐρημωθήσεται*, ist von Hieronymus auf folgende Weise ganz befriedigend erklärt worden : „Pro Tyro, quae in Hebraico duabus literis scripta est, Sade et Res, et appellatur Sor, quod et Aquila et Septuaginta similiter transtulerunt, Hebraeus, qui me in sanctis scripturis erudivit, tribulationem interpretatus est, nec renuimus eius sententiam, quia et Symmachus, qui non solet verborum *κακοζηλίαν*, sed intelligentiae ordinem sequi, ait, obsidio et circumdatio terrae. Pro obsidione, quae ab eo dicitur *πολιορκία*, fortitudo a Theodotione posita est, qui putavit, non Sar et Sor, quod tribulatio, vel Tyrus dicitur, sed Sur legendum, quod proprie refertur ad petram durissimam, quam Graece appellatur *ἀκρότομος*, et quam nos Latini silicem dicere possumus. Loquamur ergo de singulis : LXX dixerunt : „„Tyrus et per circuitem terra tua““, videbaturque pendere sententia : addiderunt ergo de suo : „„deserta erit.““ Mit dem Verfasser des öfter citirten Aufsatzes in Eichhorn's Repertorium und mit Dahl anzunehmen, dafs in unserm jetzigen Texte der LXX wieder zwei verschiedene Uebersetzungen zusammengeflossen seyen, von denen die eine צר durch *ἐρημωθήσεται*, die andere durch *Τύρος* ausgedrückt habe, ist nicht blos unnöthig, sondern auch unstatthaft, weil ohne *ἐρημωθήσεται* die Uebersetzung gar keinen Sinn hätte. Der Uebersetzung der Peschitô : اضيقا نسوءسه الأذا, „Bedrängnifs wird umgeben das Land“, liegt, bei der sonstigen Genauigkeit dieser Uebersetzung, wohl die

erleichternde Lesart יַסֵּב zu Grunde, nicht aber die von G. L. Bauer für וְסָבִיב vorgeschlagene Unform יַסְבִּיב.

Das zweite Glied d. v. kündigt, in innigem Zusammenhange mit der im vorigen v. enthaltenen Rüge des durch Gewaltthat in den Palästen angehäuften ungerechten Gutes, den Frevlern Untergang ihrer Macht und Plünderung ihrer Paläste an. Maurer findet in dem והוריד einen zwingenden Grund, צר in der Bedeutung „Feind" aufzufassen, um nämlich darauf jenes Verbum beziehen zu können; abgesehen aber von dem, was oben gegen diese Auffassung bemerkt werden mufste, so tritt der göttliche Drohspruch weit kräftiger hervor, wenn er sich auf die wenigen, gedrängten Worte des ersten Versgliedes beschränkt, והוריד aber auf Jehova bezogen wird, und mit diesem Worte ein Zusatz des Propheten selbst beginnt. Die Bedeutung „Festung", welche Ewald hier dem Worte עֹז zuschreibt, müfste, da sie durch den Zusammenhang zu wenig vorbereitet ist, hier durch ein bestimmteres Wort ausgedrückt seyn, auch pafst die gewöhnliche Bedeutung von עֹז, „Kraft", woran sich der Begriff der Macht und Majestät reiht, vortrefflich in den Zusammenhang.

Mit den Worten des 12. v., wie rettet der Hirte aus dem Rachen des Löwen ein paar Beinchen, oder ein Läppchen vom Ohr, so retten sich die Kinder Israel, die da sitzen in Schomron, wird näher die Art und Weise bezeichnet, in welcher die Ephraimiten die Strafe treffen soll. Das Substantiv בֶּדֶל kommt nur an dieser Stelle vor, leitet sich aber von dem Stamme בדל, der im Hiphil „absondern" heifst, so einfach ab, dafs über Bedeutung „Abschnitt", „Stück" kein Zweifel seyn kann; der Chaldäer giebt es חַסְחוּם wieder, welches nach D. Kimchi הקשה שבאון, „das Harte, Knorpelige, was am Ohr ist", bedeutet, im pseudojonathan'schen Targum zu Ex. 29, 20 aber dazu dient, das hebräische תנוך און, „Ohrläppchen" auszudrücken; auch die LXX und der Syrer brauchen für בדל dasselbe Wort, wodurch sie, Ex. 29, 20; Lev. 8, 23; 14, 14. 17. 25. 28, תנוך ausdrücken,

jene λοβός, dieser ܛܪܦܐ, und wenn Hieronymus mit seinem „extremum auriculae“, wodurch er das λοβὸν ὠτίου der LXX ausdrückt, auch das hebräische בדל אזן übersetzt, so hat er darunter offenbar ebenfalls das Ohrläppchen im strengen Sinne verstanden, wozu übrigens um so weniger Grund vorhanden ist, als dieses an einem Stücke Vieh sich schwer möchte ermitteln lassen. So viel übrigens ist gewifs, dafs die „paar Beinchen“ und das „Läppchen oder Stückchen vom Ohr“, ein דבר מועט, wie Jarchi sich ausdrückt, ist, dazu dient, in steigernder Weise etwas Unbedeutendes auszudrücken : wie von dem geraubten Stücke Vieh nur ein unbedeutender Rest gerettet wird, so wird nur ein unbedeutender Rest der Ephraimiten der Strafe entgehen; dafs Amos bei dieser Drohung zunächst nur die Ephraimiten im Auge hat, geht aus dem Zusatze, „die da sitzen in Schomron“, hervor. Wir finden also gegenüber den hochfliegenden Erwartungen Joel's hier zuerst den Gedanken ausgesprochen, dafs auch die Israeliten die Strafe treffen werde, und zwar mit einer nur einen kleinen Rest verschonenden Strenge, eine Vorstellung, welche nachher bei Jesaia so vorherrscht, dafs das שְׁאָר יָשׁוּב u. dgl. stehender Ausdruck bei ihm geworden ist, vgl. Jes. 1, 27 ff.; 4, 2; 6, 13; 10, 20 ff.; 29, 18; 33, 14 ff. und Knobel, II, S. 193; bei Amos findet sich derselbe Gedanke noch c. 9, 8 f., vgl. 5, 3. 15. Beispiele muthigen Kampfes gegen Löwen und andere Raubthiere, zu welchem den israelitischen Hirten auch das Gesetz Lev. 22, 13 aufforderte, s. 1. Sam. 17, 34 ff.; 2. Sam. 23, 20.

„Hactenus haec facilia sunt, sed finis versiculi difficilis est et varie intelligitur“, bemerkt Mercier, und sehr mit Recht! Zwar über den Sinn der Worte פְּאַת מִטָּה, „Aeufserstes, d. i. Ecke des Bettes“ kann nach Ex. 25, 26; 37, 13; Lev. 19, 9; 23, 22, kein Zweifel seyn; dagegen erhebt sich zunächst die Frage, ob diese den v. schliefsenden, mit ב angereihten Zusätze zu ינצלו, oder zu הישבים gehören, und ob im ersteren Falle dies ב durch „mit“, oder „in“, „auf“ zu erklären ist. Die Erklärung nun : so retten sich die Kinder Israel u. s. w. mit der

Ecke des Bettes, d. i. mit einem kleinen Reste ihrer Habe, würde defshalb ungehörig seyn, weil es hier darauf ankommt, nicht blos dem Reichthum der Ephraimiten, sondern ihnen selbst den Untergang anzukündigen, vgl. c. 2, 14 ff. Eher liefse sich mit D. Kimchi annehmen, dafs durch diese Zusätze die Art und Weise näher geschildert werden solle, auf welche den Wenigen die Rettung gelingen werde, durch Krankheit nämlich, welche sie zwingt, oder Furcht, welche sie bewegt, in die Ecken der Betten sich zu drücken; doch ist auch dieser Gedanke unpassend, da nicht Krankheit oder Feigheit, sondern Frömmigkeit die Rettung bedingt. Sobald wir dagegen die Zusätze unmittelbar auf ישבים beziehen, als eine Schilderung der Ephraimiten, welche sich behaglich in die Ecke ihrer üppigen Polster drücken, so stellt der Schlufs des v. die gegenwärtige ruhige Sicherheit der Ephraimiten zu der nahe drohenden furchtbaren Strafe in treffenden Gegensatz. So bliebe denn nur die Hauptschwierigkeit übrig, die Bestimmung der Bedeutung von דַּמֶּשֶׂק; denn die von עֶרֶשׂ, „Lager", ist nach Deut. 3, 11 und dem arabischen Stamme عرش, „exstruxit", klar. Zum Behufe der Erklärung jenes Wortes nun, welches die masoretische Punctation von דַּמֶּשֶׂק, dem Namen der Stadt, wohl unterscheidet, bemerkt Aben Esra, welchem D. Kimchi, nebst Tarnow, Marck, J. H. Michaelis, sich anschliefst, den Parallelismus benutzend, im Ganzen recht gut: בדמשק ערש כמו בפאת מטה כי ערש כמו מטה והנה המטעם „בדמשק ערש, כפול על כן היה בדמשק כמו בפאת ist so viel, als בפאת מטה, denn ערש ist so viel, als מטה, und siehe, derselbe Sinn ist doppelt ausgedrückt (es ist synonymer Parallelismus, wie wir hier sagen würden), defswegen ist בדמשק so viel als בפאת"; übelgerathen ist aber die Etymologie, mittelst deren beide eine passende Bedeutung für דמשק auffinden wollen, indem sie das Wort in דִּי und מֶשֶׂק auflösen und letzteres für gleichbedeutend mit שׁוֹק, „Schenkel", nehmen, wonach dann בדמשק ערש eigentlich „an dem, was der Schenkel des Bettes ist", also „am Bettfufs", „am Bettstollen" bedeuten würde. Die

einzig mögliche Ableitung einer in den Zusammenhang passenden Bedeutung des Wortes nach der masoretischen Punctation bietet das arabische دِمَقْس, welches ein weifses Seiden- oder Linnenzeug bedeutet. Obgleich Ewald behauptet, dafs dieses Wort mit Damask gar nichts gemein habe, so liegt doch die Verwandtschaft mit دِمَشْقُ, oder دِمِشْقُ, dem arabischen Namen der Stadt, zu nahe, um so mehr, da, (nach Golius) zur Bezeichnung jenes Zeugs auch die Formen دِمْصَقْ, und دِمْسَقْ sich finden, und Damask noch jetzt wegen seiner Webereien so berühmt ist, dafs die Abendländer kunstvoll gewobene Zeuge nach dem Namen dieser Stadt „Damast" nennen. Auch im alten Testament wird Damask als die Stadt genannt, welche die Phönicier mit blendend weifser Wolle versah (Hes. 27, 18), und nach all diesem ist es höchst wahrscheinlich, dafs bei Hebräern und Arabern kunstvolle Webereien nach der Stadt, in welcher sie vorzugsweise gefertigt wurden, ihren Namen erhalten haben. Wie nun im Arabischen der Gebrauch die härtere Form des Namens der Stadt دِمَشْقُ, welche sich übrigens in der arab. Uebersetzung von Jes. 3, 22 auch von einem Prachtgewande noch gebraucht findet, allmählig in die weichere und mundgerechtere دِمَقْس umgewandelt hat, so wurde im Hebräischen, statt des Stadtnamens דַּמֶּשֶׂק, als Namen des Zeuges דִּמָּשֶׂק, üblich; der Verlauf beider Umwandlungen ist um so ähnlicher, als das hebräische שׂ dem arabischen ش, das hebräische שׁ dem arabischen س entspricht. Neben der gewöhnlichen Form دِمَقْس kommen auch noch die Formen مِدَقْس und دِقَمْس vor, nnd auch diese Leichtigkeit der Lautverschiebung stellt das Wort als ein Fremdwort dar, welches mit دمش, „weich seyn", nichts gemein hat, dessen

unverstandene Laute vielmehr man sich bald so, bald anders mundgerecht zu machen suchte. Wir übersetzen also die schwierigen Schlufsworte des v. : „in der Ecke des Bettes und auf dem Damast des Lagers“; dafs die Decke des Lagers als ein kostbares, ausländisches Zeug bezeichnet wird, dient trefflich zur Hervorhebung des üppigen Prunkes der schwelgenden Ephraimiten.

Anders erklären alle alten Uebersetzer, indem sie das unpunctirte דמשק als Namen der Stadt auffafsten, mithin דַּמֶּשֶׂק lasen. Wenn diese Lesart, indem der geläufige Name der berühmten Stadt auf den ersten Blick allerdings näher lag, dem masoretischen Texte gegenüber einerseits als eine Erleichterung verdächtig ist, so nöthigt sie andrerseits zu den verzweifeltsten Versuchen, den einmal verderbten Schlufsworten des v. einen einigermafsen passenden Sinn abzuquälen. Die LXX haben für בפאת מטה : *κατέναντι τῆς φυλῆς*, sie haben also offenbar מִפְאַת statt מִטָּה gelesen, und sind dadurch zu einer freieren Uebersetzung des vorhergehenden Wortes genöthigt worden; Aquila hat nach der syr. hex. Version ܒܟܘܪܣܝ ܕܥܠܝܢ, Symmachus ܒܟܘܪܣܝ ܕܒܝܬ, aus jenem hat Middeldorpf auf *ἐν κλίματι κλίνης*, aus diesem auf *ἐκ κλίματος κλίνης* geschlossen, Theodotion mischt in seinem ܒܟܘܪܣܝ ܕܥܠ, *κατέναντι τοῦ κλίματος*, nach seiner Weise Richtiges und Falsches. Die syr. hex. Version und der Araber geben die Uebersetzung der LXX treulich wieder. Die letzten Worte des v. geben die LXX durch : *Καὶ ἐν Δαμασκῷ · Ἱερεὶς* wieder. Dies letzte Wort wird von Theodor, Theodoret, Cyrill und Hieronymus zu dem folgenden v. gezogen, so dafs im griechischen Texte hier ein Wort steht, welches im Hebräischen ganz fehlt, während das hebräische ערש ganz unübersetzt bleibt; auch der Araber hat bereits diese Auffassung des Textes. Eine willkührliche Zugabe und Weglassung aber verträgt sich durchaus nicht mit dem sonstigen Bestreben der LXX, den Urtext getreu wiederzugeben, und schon Hieronymus erklärt die Entstehung ihres

jetzigen Textes richtig, wenn er bemerkt: „Quod in principio capituli juxta Septuaginta positum est, sacerdotes, in Hebraico non habetur, sed pro hoc verbo legitur Ares, quod Aquila interpretatus est grabatum: et puto Septuaginta ipsum verbum posuisse Hebraicum (aber wohl in der Form ερες für die gewöhnliche Form des Wortes עֶרֶשׂ, wie auch, nach dem Vorgange von Drusius, Schleusner und Vater angenommen), quod quidam non intelligentes pro *Ares* legerunt ἱερεῖς, id est *sacerdotes*." Die LXX hätten sich diesemnach ursprünglich darauf beschränkt, die unverstandenen Worte durch ihr *Καὶ ἐν Δαμασκῷ ἔρες* getreulich wiederzugeben; und des Hebräischen unkundigen Lesern blieb es überlassen, durch Aenderung (Theodor's Text hat z. B. *Δαμασκοῦ*) und Deutung der räthselhaften Worte einen erträglichen Sinn zu erstreben. Aquila übersetzte (nach Mitteldorpf a. a. O. in den Noten z. d. St.): *Καὶ ἐν Δαμασκῷ κοίτης*, Symmachus und Theodotion: *Καὶ ἐν Δαμασκῳ κλίνῃ*, und beide geben so zwar das Wort ערש richtig wieder, „was aber der Verstand dieser Reden seyn soll, wie Luther zu diesem v. bemerkt, müssen wir errathen"; und wenn nun dies *κλίνῃ* (in einer Randeslesart des cod. XII bei Holmes und im cod. 23), oder das daraus corrumpirte *κλινεῖ* (cod. 22. 51. 68. 87. 91. 97. 153. 228. 238. 310. Ald. bei Holmes, auch in Theodoret's Text und in der syr. hex. Version) noch vor das einmal feststehende ἱερεῖς in den Text der LXX eingetragen wurde, so war damit die Verwirrung nur vermehrt. Hieronymus übersetzt die Worte בפאת תו': „In plaga lectuli et in Damasci grabato." Wenn auch nicht zu rechtfertigen ist, dafs hier דמשק als Genitiv zu ערש aufgefafst wird, und die einzig mögliche Uebersetzung vielmehr wäre: „Damasci in grabato", wo dann ערש, freilich gegen den Parallelismus, als Accusativ des Ortes genommen wäre — denn „Damasci grabati" zu „Damask des Lagers" ist sinnlos —: so hat doch Hieronymus durch jene Uebersetzung einen Weg gezeigt, auf welchem, sobald man דמשק als Namen der Stadt auffafst, den Worten ein einigermafsen leidlicher Sinn sich abgewinnen

läfst. Er denkt nämlich an ein Bündnifs Ephraims mit Damask, und betrachtet „das Ruhebette“ als ein Bild der Sicherheit, mit welcher die Ephraimiten auf dies Bündnifs sich verlassen. Denselben Gedanken drückt die Paraphrase des Chaldäer's aus, welcher Jarchi nebst Grotius und Calov folgt : ברחקוף שולטן ועל דמשק רחיצין, „auf die Stärke der Herrschaft und auf Damask sich stützend.“ Höchst sonderbar dagegen ist die Uebersetzung der Peschito : ܒܡܫܚܐ ܕܡܫܩ ܘܒܥܡܐ ܕܒܫܘܠܛܢܗ ; „mit dem Stabe, der ohne Rast, und mit dem Volke, das von Damaskus.“ Offenbar hat auch ihr Verfasser מַטֵּה statt מַטֶּה und statt בפאת vielleicht פְּחָאִם gelesen, was er sonst, z. B. Num. 6, 9, durch ܒܥܓܠܐ ausdrückt, was er sonst gesehen, will ich nicht entscheiden; Ephräm deutet den „schnellen Stab“ auf die das sündige Volk plötzlich heimsuchende assyrische Zuchtruthe, das „Volk von Damaskus“ aber übergeht er mit Stillschweigen. Bei so verzweifelten Aussichten für das Verständnifs unserer Stelle, wie sie die alten Uebersetzungen bieten, wendet man sich gerne zu unserer obigen Auffassung des masoretischen Textes, welche, nach dem Vorgange von Döderlein (Bemerkungen zum Grotius'schen Commentar z. d. St.), Dathe, Dahl, Justi, Gesenius, de Wette, Hitzig, Hesselberg, Maurer, Ewald, kurz fast alle neueren Ausleger sich zu eigen gemacht haben. Neben ihr hat nur noch eine Erklärungsweise sich ausgebreitetern Beifall zu verschaffen vermocht, welche, des Hieronymus Uebersetzung sich annähernd, „in Damasco in grabbato“ übersetzt und dies auf die Ephraimiten deutet, welche in dem durch Jerobeam II. damals unterworfenen Damask ein schwelgerisches Leben geführt. Die Geburtsstätte dieser Erklärungsweise ist, wie es scheint, der Pariser Katheder der hebräischen Sprache : zuerst nämlich findet sie sich weiter ausgeführt bei Mercier, und von diesem ist sie auf Calvin, Clarius, Liveleus, Drusius, G. L. Bauer und Rosenmüller übergegangen, welcher hier Mercier, ohne ihn zu nennen, wieder ganze Seiten lang ausschreibt. Die eigenthümlichen Erklärungen von

J. D. Michaelis (suppl. p. 453 f.) und Harenberg (z. d. St.) haben nur das Verdienst rücksichtsloser Kühnheit.

Noch einmal fordert der Prophet im 13. v. dringend zum Anhören der göttlichen Drohung auf, welche sich, die Hauptgegenstände der Strafe bestimmt bezeichnend, im 14. u. 15. v. sofort anreiht. Die im 9. v. enthaltene Aufforderung an die Heiden war nur eine vorübergehende, schon im 11. v. wurden die Ephraimiten selbst wieder angeredet, und darum ist es unpassend, wenn Hitzig und Maurer als die im 13. v. Angeredeten jene Heiden betrachten, vielmehr sind hier, wie immer in diesen mit לכן beginnenden Schlufssätzen der in c. 3, 4 u. 5 enthaltenen drei parallelen Abschnitte, die Israeliten angeredet, und unser שמעה nimmt nur das zu Anfange dieses c. dagewesene und das folgende gleich wieder beginnende שמעו nachdrücklich noch einmal auf. Aufgefordert werden nun die Angeredeten, Zeugnifs abzulegen im Hause Jakobs: der Prophet will unter den Israeliten selbst solche haben, die bei eintretender Strafe bezeugen können, dafs er sein Prophetenamt erfüllt und seine Landsleute nicht ungewarnt gelassen hat; in ähnlicher Absicht schreibt Jesaia (8, 1. 2; 30, 8, vgl. Hab. 30, 2 f.) seine Aussprüche auf, damit sie ihm später, wenn das Verkündigte eintrifft, als Zeugnifs dienen können. „Haus Jakob" ist nach 9, 8 u. 9 ganz gleichbedeutend mit „Haus oder Kinder Israel", ob nun aber die Ausdrücke, wie z. B. 3, 1, auf sämmtliche Israeliten, oder, wie 7, 10, nur auf die Ephraimiten zu beziehen sind, mufs der Zusammenhang entscheiden; hier ist das erstere am passendsten, weil für den prophetischen Ausspruch, wenn er sich auch nur auf das nördliche Reich direct bezieht, doch sämmtliche Israeliten Zeugnifs ablegen können und Interesse haben müssen.

Das כי am Anfange des 14. v. dient dazu, die göttliche Strafandrohung einzuführen und fest an העידו anzuschliefsen; die Attribute Jehova's sind gehäuft, um die Würde und Eindringlichkeit des Ausspruchs zu vermehren. Der erste Gegenstand des strafenden Zornes Jehova's ist der bei dem Heiligthum zu Bethel gepflogene unreine Cultus. Bethel, schon durch

Erinnerungen aus der Patriarchenzeit dem Volksglauben heilig (Gen. 28, 10 ff.), war eine Zeit lang Sitz der Stiftshütte gewesen (1. Sam. 10, 3), und unter Samuel einer von den Orten, an welchen er das Volk richtete (1. Sam. 7, 16). Nach der Trennung des Reichs machte es Jerobeam zum Mittelpunkt des unreinen Jehovacultus für den südlichen Theil seines Reiches (s. o. S. 63 f.), und dadurch zu einem Hauptgegenstande des Abscheues der Propheten, weshalb Hosea (10, 5) den Namen בית אל, „Gotteshaus", in באון, „Sündenhaus", umwandelt, ihren Altären wird hier vor Allem der Untergang gedroht; in Bezug auf die Hörner des Altars s. Ex. 27, 2; 38, 2; 30, 2 f.; 37, 25 f.

Der 15. v. wendet sich gegen die mit dem unreinen Cultus innig verbundene (s. o. S. 64) sittliche Schlaffheit und gegen das üppige, sinnliche Treiben der Ephraimiten. Ein Beweis von diesem ist es, dafs die Reichen eigne Häuser für Sommer (vgl. Richt. 3, 20) und Winter (Jer. 36, 22) sich anlegen; beide haben wir uns nebeneinander zu denken (vgl. die von Rosenmüller z. d. St. angeführte Bemerkung von Palladius, de re rust. I, 9 : „forma aedificii sit eiusmodi, ut ad habitationem aestati et hyemi praebeat mansiones. Mansiones hyemales totus propemodum cursus hyberni solis hilaret; aestivae orientem solstitialem et partem septentrionis adspiciant"), und dann על nicht in der Bedeutung „sammt" zu fassen, sondern in seinem eigentlichen, örtlichen Begriffe „über", „auf" : die Trümmer des einen Hauses sollen über das andere hinstürzen, ein Bild der vollständigsten, Alles durcheinander werfenden Zerstörung. Neben diesen Sommer- und Winterpalästen werden בתי השן erwähnt; שן steht hier für das vollständigere שֶׁנְהַבִּים, welches 1. Kön. 10, 21 und 2. Chron. 9, 21 unter den von Salomo's Schiffen aus Ophir herbeigeführten Waaren erwähnt wird und „Zahn der Elephanten" bedeutet, denn הַבִּים ist entstanden aus dem indischen ibha, „der Elephant"; vgl. Lassen, indische Alterthumskunde, I, S. 537 f.; שן heifst also Elfenbein, wofür auch 1. Kön. 10, 18; H. L. 5, 14 das einfache שן vorkommt; auch קרנות שן findet sich, Hes. 27, 15,

wo dann קרנות, eigentlich „Hörner“, die langen Fangzähne des Elephanten bezeichnet. Unter בתי שן sind nun reich mit Elfenbein verzierte Häuser zu verstehen, wie denn seit Salomo's Zeit das Elfenbein öfter als Luxusartikel erwähnt wird; Ahab hatte ein solches Haus erbaut (1. Kön. 22, 39), und auch Ps. 45, 9 werden „Elfenbeinpaläste“ genannt. Nachdem nun Amos zuerst diesen, dem schlichten Hirten am meisten auffallenden Denkmälern der Ueppigkeit den Untergang angedroht, verkündet er mit den letzten Worten : und vernichtet werden viele Häuser eine allgemeinere Zerstörung.

Zweiter Absatz.

Cap. IV.

Im Anfange des vorigen c. hatte Amos an die, als Glieder des auserwählten Volkes, auf ihren Antheil an den göttlichen Verheifsungen blind Vertrauenden sich gewendet und im Verlaufe ihre thörichte Sicherheit, welche sie bei all ihrer Verschuldung und trotz der prophetischen Warnung behaupteten, vorzugsweise berücksichtigt. Im Anfange des 4. cap. fordert er die in voller Vergessenheit des wahren Gottes frech und leichtsinnig in ihrer Schwelgerei und ihrem unreinen Cultus Dahinlebenden auf, sein Wort anzuhören. Diese Aufforderung, verbunden mit der Strafandrohung, ist v. 1—3 enthalten : פרות הבשן, „Basanskühe“ werden die Frevler genannt. Der Landstrich Basan, griechisch *Βασάν*, *Βασανῖτις*, *Βαταναία* genannt, welches letztere Wort übrigens später in viel engerem Sinne gebraucht wird, wurde westlich vom Jordan und dem See Tiberias, nördlich von den Vorbergen des Antilibanon, östlich vom Gebirge Hauran, südlich von Gilead im engeren Sinne begränzt (s. o. S. 213 f.) und dehnte sich also mehr von Westen nach Osten, als von Norden nach Süden hin aus (vgl. Raumer, Paläst. S. 224 ff.). Er war reich an herrlichen Waldungen, namentlich Eichen (Jes. 2, 13; Sach. 11, 2), und fetten Triften (Mich. 7, 14), und in Folge davon durch Schaaf- und Rindviehzucht so ausgezeichnet, dafs Basan's Heerden

sprüchwörtlich geworden sind (Deut. 32, 14), und Basans Rinder dann auch als Bild kräftiger, blühender und angesehener Menschen gebraucht werden (Ps. 22, 13; Jer. 50, 27). So haben denn auch der Chaldäer, indem er das hebräische פרות הבשן durch עתירי נכסיא, „Reiche an Schätzen", umschreibt, und Hieronymus, welcher es „ad principes Israel et optimates quosque decem tribuum" bezieht, auch hier „die Kühe von Basan" gedeutet, und an ihre Auffassung schliefsen sich Luther, Mercier (Rosenmüller), Calvin, Münster nebst Vatblé und Clarius, Drusius, Marck, J. H. Michaelis, Dathe, von Neueren noch Hesselberg und Maurer; bei welcher Erklärungsweise dann אדוניהם auf den König des nördlichen Reiches bezogen werden mufs. Da nun aber, wo sonst Männer mit Rindern verglichen werden, wie es auch natürlich ist, das masc. פרים steht, vgl. Jer. 50, 27; Ps. 22, 13, während hier nicht blos im 1. v. das fem. פרות gebraucht wird, sondern auch bis in den 3. v. noch die Feminalsuffixe herrschen, und nur in die allgemeiner gehaltene Drohung im 2. v. Masculinarsuffixe dazwischen eindringen, so ist die Beziehung des פרי הבשן auf die Weiber der Grofsen Samariens sicher vorzuziehen, wie sich denn nach dem Vorgange von Theodor, Theodoret, Ephräm, Jarchi, Aben Esra, D. Kimchi, Abarbanel, Liveleus, Grotius, J. D. Michaelis alle neueren Ausleger, mit Ausnahme der oben genannten, für sie entschieden haben, auch Cyrill und Harenberg wollen die Weiber nicht ausgeschlossen wissen, denken doch aber vorzugsweise an die vornehmen Männer. Wir also erkennen in dem Ausdrucke „Basanskühe" eine zwar in unserem Sinne nicht feine, aber doch sehr treffende Bezeichnung der üppigen Weiber Samariens, die, nur auf die Pflege ihres Leibes bedacht, blühend und wohlgenährt aussehen, in denen aber alles geistige Leben erstorben ist. Dafs sie hier besonders hervorgehoben werden, ist um so passender, weil überall, wo einmal das Band der Zucht und Sitte zerrissen ist, die Weiber an Zügellosigkeit die Männer noch zu überbieten pflegen. In Beziehung auf „den Berg von Schomron" vgl.

das zu c. 2, 9 Bemerkte. Von den oft in Verbindung vorkommenden Verben עשק und רצץ (Deut. 28, 13; 1. Sam. 12, 3. 4; Jes. 58, 6) drückt jenes im Allgemeinen den Begriff der Bedrückung aus, während in diesem der Begriff offner, gewaltsamer Mifshandlung vorherrscht; auf ähnliche Weise stehen sich c. 3, 9 עשוקים und מהומות, der durch die Bedrückungen bewirkte offenbare Umsturz der Ordnung und des Rechtszustandes, entgegen. Diese Gewalthätigkeiten verüben indefs die Weiber nicht unmittelbar, sondern dadurch, dafs sie ihren Herrn, d. i. ihren Ehemännern, beständig zurufen: „Bring' her doch, und lass' uns trinken", dadurch also, dafs sie ihre Männer zur Schwelgerei verführen und nöthigen, die Mittel dazu durch ungerechte Erpressungen zu beschaffen: אֲדֹנֵי nämlich ist eine, namentlich im Munde vornehmer Weiber, öfter vorkommende Benennung des Gemahls, vgl. Gen. 18, 12; 1. Kön. 1, 17 f.; Ps. 45, 12 und Credner, Joel, S. 113, und so ist mit der Deutung der פרות auf die samarischen Weiber zugleich eine passendere Bedeutung für אדניהם gefunden, welches zur Bezeichnung des Königs in dieser Verbindung sehr unbestimmt seyn würde. Das Masculinarsuffix kann übrigens hier, unmittelbar neben dem fem. אמרות, nur durch Nachlässigkeit aus dem Femininalsuffix entstanden seyn.

Nach der Bezeichnung des Frevels folgt im 2. v. die Androhung der Strafe, und zwar zuerst allgemein gehalten, wefshalb hier die Masculinarsuffixe eintreten, wogegen v. 3 mit der Beziehung der Drohung auf die Weiber insbesondere auch die Feminalsuffixe wiederbringt. Der sicheren Verstocktheit gegenüber erscheint es nöthig, dafs Jehova seine Drohung durch einen heiligen Eid bekräftige, wefshalb auch gerade c. 6, 8, wo dieselbe Klasse von Menschen angeredet wird, dieselbe Betheuerung sich findet; ימים באים ist ein in prophetischen Verkündigungen der Zukunft, namentlich der traurigen, sehr häufig vorkommender Ausdruck, vgl. 1. Sam. 2, 31; 2. Kön. 20, 17; Jes. 39, 6, besonders häufig bei Jeremia, c. 7, 32; 15, 24; 16, 14; 19, 6; 23, 5. 7; 30, 3; 31, 27. 31. 38; 33, 14; 48, 12; 49, 2; 51, 47. 52, bei Amos findet er sich noch 8, 11

von trauriger, 9, 13 von glücklicher Zukunft. Die Form נִשָּׂא hat Hitzig, nach Ex. 13, 7; Gen. 35, 26, vgl. auch Gen. 4, 18, als Niphil fassen wollen, so dafs sie eigentlich Passiv wäre, dann unpersönlich für „man schleppt fort“ stünde, und endlich auch construirt würde, als ob eine active Phrase dieser Art wirklich gestanden hätte; da aber 1. Kön. 9, 11 dieselbe Form als Piel deutlich vorkommt, so ist es jedenfalls einfacher, sie auch hier als solches aufzufassen, und zwar unpersönlich, so jedoch, dafs der Gedanke an den drohenden Feind im Hintergrunde liegt. Schwierigkeit machen die beiden Worte צִנּוֹת und סִירוֹת. Wo diese Feminalformen des Plurals sonst vorkommen, bedeuten sie, von צִנָּה und סִיר abgeleitet, deutlich „Schilde“ und „Töpfe“, vgl. 2. Chron. 11, 12; Ex. 38, 3; 1. Kön. 7, 45; 2. Kön. 25, 14; Jer. 42, 18 f. u. s. w. In diesem Sinne haben sie denn auch hier sämmtliche alten Uebersetzer genommen: die LXX haben dafür ὅπλα und λέβητες; während, nach Hieronymus, Symmachus die Worte der LXX beibehält, hat Aquila für ὅπλα genauer θυρεούς („clypeos“ nach Hieronymus), Theodotion aber δόρατα übersetzt, an welchen sich anschliefsend Hieronymus selbst „in contis“ und „in ollis ferventibus“ bietet; die Peschito hat ܙܝܢܐ, „Waffe“, und ܩܕܣܐ, „Topf.“ Was man sich nun aber unter dem Fortschleppen auf Schilden oder Waffen und in Fischertöpfen zu denken habe, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Dies Geständnifs haben schon Ephräm und Theodor stillschweigend abgelegt, indem sie in ihren Erklärungen den 2. v. ganz übergehen. Der Chaldäer sucht nachzuhelfen durch seine Paraphrase: ויטלון יתכון עממיא על תריסיהון ובנתכון בדוגית צידין, „und es schleppen euch fort die Völker auf ihren Schilden und in Fischerkähnen“, welche Bedeutung דוגית in der Mischna (Baba Bathra, c. 5, zu Anfang) hat. Jarchi nimmt diese Erklärungen an und sucht sie zu rechtfertigen, indem er zu דוגית bemerkt: היא ספינה קטנה של ציידי דגים ולפי שקטנה היא קורא לה סיר, „dies ist ein kleines Schiffchen der Fischer, und weil es klein ist nennt er es סיר (einen Topf)“;

andere jüdische Ausleger, wie Abarbanel (vgl. auch Buxtorf, Concord. u. בְּצִנּוֹת) erkannten dann auch in צנות Bezeichnung eines Fahrzeuges. Aber auch mit Fischerkähnen, obgleich sie ein bequemeres Transportmittel sind, als Schilde und Töpfe, ist an der Stelle nichts anzufangen. Defshalb haben denn schon Aben Esra und D. Kimchi, Vatblé, Mercier, Clarius, Drusius, Liveleus, Grotius, Marck, Harenberg und fast sämmtliche neuere Ausleger צנות und סירות hier in der Bedeutung von צִנִּים (Hiob 5, 5; Sprüchw. 22, 5) und סִירִים (Jes. 34, 13; Hes. 2, 8; Nah. 1, 10; Pred. 7, 6), „Dornen" genommen; die Annahme einer solchen Umwandlung des masc. in das fem. ist um so zulässiger, als auch die Sprache der Mischna viele Wörter, welche in der Bibel männliche Pluralendung haben, mit der weiblichen bildet, und, wie oft, so auch hier, wohl nur eine Eigenthümlichkeit der Volkssprache festgehalten hat, deren Vorkommen bei dem Hirten Amos uns am wenigsten befremden darf (vgl. unser hochdeutsches „der Bach" mit dem vulgären „die Bach" und Geiger, Lehrbuch zur Sprache der Mischnah, §. 20, 2). Uebrigens sind die Dornen hier nicht als wirkliche Dornen zu verstehen, sondern, wie der Zusatz דוגה zeigt, sind damit Angeln und Haken zum Fischen bezeichnet. Mit Hitzig an ein wirkliches Fortschleppen der Leichen mit Haken zu denken, ist unpassend, weil Fischangeln dazu schwerlich taugen und auch der folgende v. dieser Erklärung widerspricht: das Herausziehen an Angeln ist ein Bild der Sorglosigkeit, in welcher die üppigen Bewohner Samariens jetzt in einer Fluth von Ueberflufs schwelgen, und der Plötzlichkeit und unwiderstehlichen Gewaltsamkeit, womit sie ihrem Taumel entrissen werden, um einem unentrinnbaren Verderben anheimzufallen. Aehnliche Anwendung des vom Fische hergenommenen Bildes für unerwartetes und unentrinnbares Verderben s. Jer. 16, 16; Hab. 1, 15, vgl. auch Horaz, Serm. II, 5, 44. Vereinzelt steht die Döderlein-Dahl'sche Erklärung: „da man euch treiben (!) wird in Dornen und eure Brut in düstre (דוגה,

nach dem arabischen دُجَّةٌ, „Finsternifs“) Dorngebüsche“, und die von J. D. Michaelis (vgl. suppl. p. 2108): „Da man euch in Körben (صِنٌ, „der Brodkorb“) wegtragen und euer Ende in schwarzen Töpfen seyn wird.“ Mit אחרית wird hier, wie öfter (Jer. 31, 17; Dan. 11, 4; Ps. 109, 13), die Nachkommenschaft bezeichnet. Wie die Hoffnung auf das Glück der Nachkommen dem Israeliten älterer Zeit den ihm fehlenden Glauben an Unsterblichkeit, im vollen Sinne des Wortes, ersetzte, und über das eigne Leid ihn trösten konnte, so war das Maafs seines Verderbens erst voll, wenn mit ihm auch die Nachkommenschaft unterging, daher auch c. 9, 1 in der Androhung der strengsten göttlichen Strafe die Beziehung auf sie nicht fehlen darf.

Eine Erwähnung bedarf noch die Uebersetzung der LXX von den Schlufsworten dieses v. Sie lautet im Cod. Vat.: *Καὶ λήψονται ὑμᾶς ἐν ὅπλοις καὶ τοὺς μεθ' ὑμῶν εἰς λέβητας ὑποκαιουμένους ἐμβάλουσιν ἔμπυροι λοιμοί.* Im Cod. Alex. fehlt *ὑποκαιομένους ἐμβάλουσιν*, auch die lat. Uebersetzung bei Hieronymus hat für die Worte, welche hinter *λέβητας* stehen, nur „negotiatores pestilentes“, was dem *ἔμπυροι λοιμοί* entspricht, indem er, wie auch Cyrill, die complutensische Ausgabe und cod. 40 bei Holmes haben, für *ἔμπυροι* fälschlich *ἔμποροι* las; der Araber giebt ebenfalls nur die Worte *ἔμπυροι λοιμοί* durch اَلْمُحْرِقُونَ اَلْمُفْسِدُونَ, „comburentes, corrumpentes“ wieder. Offenbar ist also die Lesart des Cod. Alex. die ursprüngliche, *ὑποκαιομένους* ist wohl nur eine andere Uebersetzung für *ἔμπυροι*, aber neben dieses in den Text eingedrungen, und *ἐμβάλουσιν*, weil ein Verbum zu *ἔμπυροι* zu fehlen schien, willkürlich zugesetzt. Aus dem so entstandenen Texte, wie der Cod. Vat. ihn jetzt bietet, wurde von Andern wieder *ἔμπυροι λοιμοί* weggelassen, vgl. aufser den von Holmes angeführten codd. den Text Theodor's und der syr.-hex. Vers., zu welcher jedoch eine Note die Uebersetzung der fehlenden Worte nachholt. Wie nun die auf

die LXX gestützten Ausleger ihrer Uebersetzung je nach ihren verschiedenen Lesarten einen Sinn abzugewinnen suchten, interessirt uns hier nicht, wohl aber die Frage, wie die ursprüngliche Uebersetzung der LXX von סירות דוגה durch *λέβητας ἔμπυροι λοιμοί* aus dem hebräischen Urtexte entstanden ist. Zunächst ist klar, dafs den zwei Worten des Grundtextes in der Uebersetzung drei entsprechen, wogegen im 3. v. das griechische *ἐξενεχθησέσθε* dem hebr. תצאנה entspricht, das פרצים aber gar nicht übersetzt ist; da nun überdies Hes. 18, 10 und Dan. 11, 14 die LXX das hebräische פָּרִיץ durch *λοιμός* wiedergeben, so ist kein Zweifel, dafs sie ופרצים zum 2. v. gezogen und durch *λοιμοί* ausgedrückt haben. Für דוגה bleibt also *ἔμπυροι* oder *ὑποκαιομένους* übrig, zwei Worte, welche der Bedeutung des hebräischen Wortes so fern liegen, dafs die LXX statt dessen jedenfalls ein anderes gelesen haben müssen; nach Tromm ist dies דור, „Scheiterhaufen", gewesen, welches Wort jedoch aufser Hes. 24, 5 im ganzen alten Testament nicht vorkommt, und daher schwerlich dem griechischen Uebersetzer sich aufdrang, wahrscheinlicher ist, dafs er eine Form vom Stamme דלק gelesen, welchen die LXX Ps. 9, 23 durch *ἐμπυρίζω*, sonst durch *καίω* und seine Compósita ausdrücken. Die Art, wie Eichhorn's Repert. a. a. O., Dahl und Vater die Entstehung der griechischen Uebersetzung zu erklären suchen, ist durchaus unbefriedigend; möglich wäre übrigens, dafs das *ἐμβάλουσι* des vatic. Textes eine Uebersetzung von פָּלְחוּ oder פִּלְחִים ist, welches Verbum die LXX 2. Kön. 4, 39 in ganz ähnlicher Verbindung wie hier durch *ἐμβάλλω* ausdrücken und hier dann statt פרצים gelesen hätten, wir hätten dann im vatic. Texte wieder eine Doppelübersetzung des hebräischen דוגה ופרצים.

Mit dem 3. v. wendet sich Amos wieder zur Schilderung des künftigen besonderen Geschickes der samaritischen Weiber; פֶּרֶץ, wovon der plur. bei Amos, an unserer Stelle und c. 9, 11, פְּרָצִים, bei Hesekiel, c. 13, 5, פְּרָצוֹת lautet, heifst „der Rifs", und wird namentlich zur Bezeichnung von Mauerrissen, Breschen

gebraucht (s. Neh. 6, 1; Hiob 16, 14; Jes. 48, 12; Hes. 13, 5; 22, 30, Amos 9, 11; Ps. 144, 14, welche letztere Stelle auf einer Erinnerung an die unsrige zu beruhen scheint); der einfache Accusativ dient zur Bestimmung des Ortes, aus welchem, oder durch welchen man hinausgeht (vgl. Gen. 9, 10; 32, 23; 34, 24; Ex. 1, 5), wie auch bei uns in vulgärer Redeweise. Durch die Breschen sollen nun die Weiber hinausgehen : אשה נגדה, „eine jede vor sich hin", sie dürfen sich nicht umsehen, noch frei bewegen, sondern müssen sich in gerader Richtung fortbewegen, wie ihre Dränger sie treiben. In der Uebersetzung dieser Worte, welche die LXX geben, *γυμναὶ κατέναντι·ἀλλήλων*, ist *γυμναί* gewifs irrthümlich aus *γυνή*, oder *γυναῖκες* entstanden. Dafs Hitzig, in Uebereinstimmung freilich mit seiner Auffassung des vorigen v., behauptet, יָצָא drücke hier nicht Selbstthätigkeit aus, sondern trage passiven Begriff, es bezeichne „hinausgeschleppt werden", kann durch die Berufung auf 2. Sam. 11, 8 nicht gerechtfertigt werden : nirgends kommt das Kal von יצא in dieser Bedeutung vor, und wenn 6, 10 das Hiphil des Wortes vom Wegschaffen der Leichen gebraucht wird, so konnte das Weggeschafftwerden wohl durch das Hophal, nicht aber durch das Kal ausgedrückt werden. Die Worte והשלכתנה ההרמונה sind eine wahre crux interpretum und gehören zu den Stellen in unserm Propheten, in Bezug auf deren Erklärung die gröfste Differenz unter den Auslegern herrscht und vollständige Sicherheit schwerlich erreicht werden kann. Betrachten wir zunächst den masoretischen Text, so zeigt das tonlose ה locale am Schlusse von ההרמונה, dafs die Punctatoren darin die Bezeichnung einer Richtung erkannt und הַשְׁלֻכָתְנָה in der Bedeutung „sich wohin begeben" genommen haben. Daher ist Jarchi's Erklärung, welche הרמונה zusammenstellt mit dem הרמנא דמלכא, „Befehl des Königs", und darunter den Stolz und die Herrschaft (תיאוש והשררה, „herrischen Stolz", wie Johlson nach Jarchi's Vorgange übersetzt, auch Harenberg schliefst sich an Jarchi an) versteht, welche die Weiber ablegen würden, so wenig im Sinne der Punctatoren gegeben, als die von Drusius, welcher הרמונה

auf ארמון zurückführt und die von den Flüchtigen im Stiche gelassenen „thesauros palatii“ darunter versteht; vielmehr ist nach ihrer Meinung הרמון Bezeichnung irgend eines Ortes, und in diesem Sinne haben auch sämmtliche übrige Ausleger das Wort aufgefafst, indem sie es bald als Appellativum, bald als Eigennamen auffafsten. Jene Auffassung finden wir bei D. Kimchi, welcher הרמון = ארמון nimmt, und, mit Verweisung auf 2. Kön. 25, 4, es auf den an der Mauer gelegenen königlichen Palast bezieht, in welchen die Weiber sich geworfen hätten, um dann weiter zu fliehen. Diese Erklärung hat vielen Beifall gefunden, bei Abarbanel, Münster, Vatblé, Liveleus, L. de Dieu, Tarnow, Coccejus, Calov, Burk, J. H. Michaelis; auch Gesenius (de Wette) ist hier zu nennen, der übrigens unter הרמון eine feindliche Festung versteht, und Theiner und Justi, obwohl sie das Wort, nach Golius (p. 2538), auf das arabische حَرَم zurückführen und an das Harem des feindlichen Königs denken. Hesselberg und Maurer haben dem Worte die Bedeutung „Gebirgsgegenden“ zu vindiciren versucht und diejenigen Gebirge darunter verstanden, welche die Exilirten auf dem Wege nach Assyrien zu übersteigen hätten. Durch die Schwierigkeit der Annahme aber, dafs ein so geläufiger Begriff, wie „Palast“ oder „Gebirge“, durch ein so ganz entlegenes Wort, wie das ἅπαξ λεγόμενον הרמון, ausgedrückt seyn sollte, veranlafst, hat eine eben so grofse Anzahl von Auslegern vorgezogen, das Wort als Eigennamen aufzufassen: Aben Esra fafst es als Namen des Bergs von Samarien, oder eines Ortes hinter der Mauer, wohin die samaritischen Weiber ihre Kinder geworfen hätten (er nimmt השלכ transitivisch und ergänzt dazu אחרית aus dem 2. v., indem er sich auf Gen. 21, 15 bezieht), Mercier (Rosenmüller) als Name irgend eines Ortes in Feindesland, Luther versteht darunter den Amanus, Vater den Hermon, eine Ansicht, welche auch Dahl nicht ganz verwirft. Aquila übersetzt „Armona“ (nach Hieronymus; ܐܪܡܘܢ nach der syr.-hex. Version), Rückert „gen Harmon“, ohne dafs klar würde,

was beide darunter verstehen. Sehr viele Ausleger aber denken an Armenien : so schon der Chaldäer und die Peschito, Symmachus hat Ἀρμένια übersetzt, was auch in den Text Theodoret's übergegangen ist, Hieronymus deutet sein „Armon" auf Armenien, Clarius und Grotius schliefsen dieser Deutung sich an, welche, namentlich seit Bochart (I, c. 3) sie durch Zerlegung des Wortes in הר und מונח = מִנִּי, welches Jer. 51, 27 neben Ararat, dem gewöhnlichen Namen für Armenien, vorkommt, zu rechtfertigen versuchte, vielen Beifall gefunden hat, so bei Marck, J. D. Michaelis, Dathe, G. L. Bauer u. a. Eine solche Trennung des schwierigen Wortes liegt vielleicht schon der chaldäischen (ויגלון יתכון להלאה מן טורי חַרְמֵינֵי, „und sie führen euch gefangen bis jenseits der Berge von Armenien") und syrischen Uebersetzung (ܘܢܫܬܕܝܢ ܠܛܘܪܐ ܕܐܪܡܢܝ, „und sie werden geworfen auf die Berge Armeniens"), jedenfalls der Uebersetzung der LXX : καὶ ἀποῤῥιφήσεσθε εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν (Alex. : Ῥεμμάν), Theodotion's, der nach Hieronymus „in montem mona" übersetzte [19]), und der Quinta zu Grunde, welche εἰς ὑψηλὸν ὄρος hat. Aber auch diese Erklärungen wollen nicht genügen; denn während in der Beziehung des Wortes auf einen beliebigen fremden Ort eigentlich das Geständnifs liegt, dafs man es nicht befriedigend zu deuten vermag, ist für Hermon der bestimmte Name חֶרְמוֹן, für die Gegend von Armenien der eben so bestimmte אֲרָרָט, und man sieht nicht ein, warum eins oder das andere gerade hier mit einem sonst ganz ungebräuchlichen Worte bezeichnet seyn sollte. Die von Döderlein und Dahl vorgeschlagene Aenderung in חֶרמוֹנָה, welches jener „Schlachtbank", dieser „Verbannungsort" übersetzen will, hat weder den Zusammenhang, noch, da ein solches Appellativum nie vorkommt, den Sprachgebrauch für sich, und an einem cod. bei Kennicot

---

[19]) Ueber die Gründe, warum wir diese Lesart dem Theodotion zuschreiben, s. o. S. 138 u. d. Anm. daselbst.

eine sehr schwache äufsere Stütze. Zu dem Allen kommt noch, dafs, sobald הרמונה die Richtung nach einem Orte bezeichnet, wir הִשְׁלִיךְ in der sonst von diesem Hiphil nie vorkommenden und hier viel zu schwachen Bedeutung „sich wohin begeben“ auffassen müfsten. Das Mifsliche hiervon haben schon die meisten alten Uebersetzer empfunden und daher übersetzt, als stünde הָשְׁלְכָתָה; aber der Umstand, dafs der treueste aller Uebersetzer, Aquila, das Wort activisch fafst (εἰς Ἀρμωνὰ ὄρος ἀπάγοντες), und dafs die hebräischen mss. das schwierigere Hiphil mit solcher Consequenz festhalten (nur cod. 23 bei de Rossi liest dafür Hophal), spricht für dessen Ursprünglichkeit, und nöthigt uns, da die vorliegende Gestalt des Textes keinen befriedigenden Sinn geben will, den Fehler vielmehr in הַהַרְמוֹנָה zu suchen, und hier geben die alten Uebersetzungen, welche das Wort getrennt auffafsten, und namentlich der cod. Al. der LXX mit seiner Lesart Ῥεμμάν einen lehrreichen Wink. Durch dieses Ῥεμμάν nämlich drücken die LXX 2. Kön. 5, 18 das alttestamentliche רִמּוֹן, den Namen eines syrischen Götzen aus[20]), und so übersetzt Ewald, an die Lesart der LXX, הָהָר רִמּוֹנָה, sich anschliefsend, und indem er רִמּוֹנָה als eine dem männlichen רִמּוֹן zur Seite stehende weibliche Gottheit auffafst: „Ihr werdet auf den Berg werfen die Rimmona“, d. h. ihr werdet „in der Eile und Angst diesen hölzernen Gott auf den Berg (in Samarien, v. 1) wegwerfen, um sich nur allein zu retten.“ Abgesehen davon, dafs bei dieser Uebersetzung der Zusatz: „auf den Berg“, sehr müssig stünde, so ist Rimmon eigentlich nur ein Beiwort zu Hadad, dem Namen des die zeugende Kraft der Natur repräsentirenden Sonnengottes, der durch den Zusatz Rimmon, „der Granatapfel“, als Erzeuger der Baumfrucht noch besonders bezeichnet

[20]) Auch in einer der von Rofs auf Cypern vorgefundenen und von Rödiger (Rofs, Hellenika, 1. Band, 2. Heft) erklärten phönicischen Inschriften findet sich, nach der wahrscheinlichsten Deutung, der Name dieses Gottes, und zwar in dem Mannesnamen עַבְדְּ רִמֹן.

ist; vgl. Hitzig zu Jes. 17, 8; Movers, Phönicier, I, S. 198 ff. Obwohl daher Rimmon als Abkürzung für Hadad Rimmon stehen kann, so ist es doch nicht hinlänglich selbstständiger Name, um einen weiblichen Götternamen aus sich bilden zu können. Da nun das pragogische ה an der 2. pers. pl. fem. praet. nur hier vorkommt, so liegt es nahe, mit Hitzig dies ה zum folgenden Worte zu ziehen, das ה locale, am Schlusse von הרמן aber wegzulassen, indem es wohl nur darum angehängt worden ist, weil man dieses Wort als Ortsnamen auffafste. So blieben uns die Consonanten והה רמן, welche wir וַהַדַד רִמּוֹן lesen und, sammt dem vorhergehenden וְהִשְׁלַכְתֶּן, erklären: „Und ihr werfet weg, d. h. ihr verschmähet, verlasset den Hadad Rimmon, auf welchen ihr seither vertraut.“ Hitzig liest וְהָשְׁלַכְתֶּן הַדַּדְרִמּוֹנָה, „und ihr werdet weggeworfen nach Hadadrimmon“, worunter er einen nach dem Gott benannten Ort in der Nähe von Samarien versteht, dessen Cultusstätte der Prophet Verunreinigung durch die Leichen seiner Verehrerinnen androhe, eine Auffassung, die uns minder einfach sich zu ergeben scheint. Dagegen könnte man bei Hadadrimmon an Symbole dieses Gottes denken, etwa, wie Richt. 5, 26; 8, 21 kleine Monde als Schmucksachen erwähnt werden, an kleine Sonnen (vgl. Knobel zu Jes. 3, 18), welche die Weiber vielleicht als Beförderungsmittel der Fruchtbarkeit in götzendienerischem Aberglauben getragen hätten, einst aber, wenn der strafenden Macht Jehova's gegenüber der Schutz des Götzen als nichtig sich erwiesen, bitter enttäuscht von sich werfen werden, wo dann השליך in eigentlichem Sinne aufgefafst würde. Auch bei den Araberinnen kommen Amulette, أُخْذَة genannt, vor, welchen man die Kraft zuschreibt, die Liebe der Männer zu erregen.

Mag man nun auf die eine oder die andere Weise die oben besprochenen schwierigen Worte auf den einst zu verwerfenden Götzen beziehen, immer tritt dadurch der Gedanke des 4. u. 5. v. um so schlagender hervor, da gerade unmittelbar nach der sicheren Ankündigung des einstigen Untergangs eines

abergläubigen Cultus, die in diesen vv. enthaltene ironische Empfehlung desselben am kräftigsten wirkt. Ernstlich verwirft Amos, was er hier verspottet, c. 5, 5, vgl. Hos. 4, 15. Ueber Bethel vgl. das zu c. 3, 14 bemerkte, Gilgal lag nach Jos. 4, 19 zwischen dem Jordan und Jericho; nach Josephus a. i. 5, 1, 4 vom Jordan 50, von Jericho 10 Stadien entfernt. Neben Bethel wird es häufig genannt, so unter Samuel als Sitz der Bundeslade (1. Sam. 10, 8; 11, 14 f.; 15, 21. 33) und als Gerichtsort (1. Sam. 7, 16 f.), später erscheint es, wie Bethel, als Sitz eines Prophetenvereins (s. o. S. 21), wird aber auch seit der Trennung des Reiches öfter der Theilnahme an dem unreinen Cultus Ephraims, wie er zu Bethel geflegt wurde, angeklagt (vgl. noch Amos 5, 5; Hos. 4, 15; 9, 15; 12, 12). Man könnte hierdurch zu der Annahme versucht werden, dafs Gilgal zu Ephraim gehört habe; nach Jos. 15, 7 und 18, 17 aber, an welcher letzteren Stelle גלגל statt גלילות zu lesen ist, lag der Ort auf der Gränze zwischen Juda und Benjamin, gehörte also zum südlichen Reiche, und war von den Verirrungen Ephraims nur angesteckt worden, was bei der geringen Entfernung Gilgals von Bethel, und da in Gilgal (nach der wahrscheinlichsten Erklärung des פסילים, Richt. 3, 19) früher schon Götzendienst herrschte, um so leichter sich erklärt. Dafs an das Jos. 12, 23 erwähnte und weit ab von Bethel, in der Nähe des späteren Antipatris (vgl. Eusebius, Onomast. u. *Γελγέλ*) gelegene Gilgal nicht zu denken ist, ergiebt sich aus der bisherigen Auseinandersetzung von selbst. Die Zusammenstellung mit Bethel zeigt übrigens, dafs der Cultus Gilgal's ebenfalls in unreinem Jehovadienste bestand, eine Thatsache, für welche wir die zuverlässigste Bestätigung hätten, wenn es gewifs wäre, wie es durch die Uebersetzung des Hieronymus, durch das nachdrücklich vorausgesetzte שורים und das vorhergehende ל (vgl. Hitzig zu Hos. 12, 11) sehr wahrscheinlich wird, dafs man Hos. 12, 12 statt בגלגל שורים זבחו zu lesen hätte בגלגל לשורים זבחו, und demnach zu übersetzen: „Zu Gilgal opfert man Stieren“, unter deren Bilde der legitime Cultus des nördlichen Reiches Jehova verehrte. Treffend ist

zur Bezeichnung der gerügten Sünde der Ausdruck פשע gewählt, der eigentlich „abfallen“ bedeutet (vgl. 2. Kön. 1, 1; 3, 5. 7; 8, 20. 22); bei הגלגל ist entweder באו zu ergänzen, oder, wofür der Umstand spricht, dafs vor הרבו das ו fehlt, es steht als absoluter Nominativ voran, so dafs zu erklären wäre: „Was Gilgal anlangt, so häufet eure Sünde!“ Zugleich geht aus dem Folgenden hervor, dafs der Ritus bei diesem unreinen Cultus nach dem Vorbilde des reinen Jehovadienstes eingerichtet war. Der Schlufs des 4. v. nämlich und der 5. v. empfehlen höhnisch den Eifer, mit welchem man den Abgöttern viel emsiger diene, als es das Gesetz für den wahren Gott verlangt. Da das ל vor שלשת nothwendig distributivisch zu fassen ist, so haben wir es auch vor בקר in dieser Bedeutung zu nehmen, und zu übersetzen: „Bringet an jedem Morgen eure Opfer dar.“ Man könnte hierbei an das gesetzliche Morgenopfer denken; aber der Zusammenhang fordert den Ausdruck eines ungewöhnlichen Eifers, und dieser soll wohl durch die Aufforderung, am frühen Morgen schon ihre Opfer darzubringen, bezeichnet werden, eben so, wie durch die gleich folgende, alle drei Tage den Zehnten darzubringen, während das mosaische Gesetz ihn nur alle drei Jahre verlangt (Deut. 14, 28; 26, 12). Rücksichtlich des וקטר zu Anfange des 5. v. vgl. Ewald, Gramm. der hebr. Spr. §. 616; Gesenius, §. 128, 4; der Infinitiv, als allgemeinster Ausdruck des einfachsten Begriffs des Verbums, kann, sobald seine Bedeutung durch den Zusammenhang gehörig bestimmt ist, in lebhafter Rede für alle Verbalformen gebraucht werden; hier steht er für den Imperativ, und zwar hat eine im Infinitiv gesprochene Aufforderung besondere Kraft, weil so die Handlung ohne alle Beziehung auf die Person, von welcher man sie verlangt, als an sich nothwendig und somit als dem Bereich subjectiven Beliebens ganz entrückt erscheint. Dafs nun aber das Opfer als aus Gesäuertem (מחמץ) bestehend bezeichnet wird, stellt den Gottesdienst, trotz allen Eifers, mit welchem er betrieben wird, als einen unreinen und gesetzwidrigen dar (vgl. Lev. 2, 11). Die von dem masoretischen Texte ganz abweichende Ueber-

setzung der LXX von diesen Worten, wurde S. 134 bereits berücksichtigt. Die Darbringung von נְדָבוֹת, „freiwilligen Opfern", im Gegensatze gegen solche, zu welchen eine bestimmte Verpflichtung vorlag (vgl. über sie Lev. 7, 16; 22, 18 ff.; 23, 28; Num. 15, 3; 29, 39; Deut. 12, 6; 17; 23, 23 u. s. w. und Bähr, Symbolik, II, S. 471), ist ein Zeichen besonderen Eifers, der ein Uebriges thun will; die Aufforderung aber, solche Beweise vermeintlicher Frömmigkeit laut auszurufen, erinnert an die Verblendung und Verstocktheit, die heillose Thaten als etwas ansieht, das zu besonderer Ehre gereiche. השמיעו dient dem קראו in so fern als nähere Bestimmung und Ergänzung, als es auf den Erfolg des Rufens hinweist. Das כי כה אהבתם stellt die religiöse Verirrung als eine auf natürlicher Neigung beruhende, alte, eingefleischte Sitte dar: die Israeliten wollen nicht anders, so mögen sie denn in ihrer Sünde beharren, und dann auch die von dem Propheten bereits angedrohte Strafe dafür sich selbst zuschreiben.

Vom 6. v. an wird der Spott, zu welchem der Zorn über die Verstocktheit seiner Volksgenossen den Propheten hingerissen, durch seine warme Liebe zu seinem Volke verdrängt: in ernster, eindringlicher Rede hält er ihm (vom 6—11) vor, wieviel die auch in der Züchtigung sich offenbarende unwandelbare Liebe ihres Gottes zu ihrer Bekehrung bereits gethan. Obgleich er durch die Erwähnung von Gilgal auch an die Sünden Juda's erinnert hatte, so hat er doch jetzt wieder Ephraim vorzugsweise im Auge. Im ersten der fünf parallelen Sätze, in welchen dies geschieht, v. 6, wird als erste von Jehova verhängte Züchtigung Hungersnoth angeführt. Das steigernde וגם bezieht sich nicht auf das Wort אני, sondern auf den ganzen nun folgenden Gedanken, und das nach sämmtlichen Sätzen stets wiederkehrende ולא שבתם zeigt, dafs וגם nicht auf das hinweisen soll, was Jehova seinerseits gethan, um den Israeliten für ihre Thaten zu vergelten, sondern seine ernst warnenden Züchtigungen gegen diese Verstocktheit in strengen Gegensatz stellen soll: „ihr seyd so verstockt, und doch sogar die dringendsten Warnungen hab' ich an euch

ergehen lassen.“ Die Bedeutung von נקיון, „Reinheit“, ist eben so sicher, als an unserer Stelle passend : „Reinheit der Zähne geben“, entspricht unserer Redensart : „Einem das Maul sauber halten“, deren Sinn das zweite Glied des v. ohne Bild ausspricht; mit seltener Uebereinstimmung drücken anstatt des Begriffs der Reinheit sämmtliche alte Uebersetzungen den der Stumpfheit aus : die LXX haben *γομφιασμός*, der Chaldäer hat אַקְהָיוּת, die Peschito ܩܗܝܘܬܐ, Hieronymus „stupor“, offenbar weil sie an den Stamm קהה, „stumpf werden“, dachten, der sonst in Verbindung mit שֵׁן öfter vorkommt, vgl. Jer. 31, 29. 30; Hes. 18, 2. Aquila, Symmachus und Theodotion haben schon richtig *καθαρισμός*.

Die im 7. u. 8. v. geschilderte zweite Plage, die Dürre, verhält sich zur ersten, wie die Ursache zur Wirkung. Die Witterung ist, wie in südlichen Ländern überhaupt, so auch in Palästina, sehr constant : In der letzten Hälfte unseres Octobers, oder zu Anfange Novembers tritt, von westlichen und nordwestlichen Winden getrieben, der erste Regen des mit dem Herbste beginnenden ökonomischen Jahres ein, מוֹרֶה, יוֹרֶה, „Frühregen“ genannt. Dann dreht sich der Wind nach Osten, und die nun folgenden schönen Tage benutzt der Landmann, sein Feld zu bestellen, worauf der Regen den ganzen Winter hindurch, im November und December stark und ununterbrochen, dann in Intervallen, bis zum März fortwährt, dann aber, mit seltnen Ausnahmen, ganz aufhört. Im April sind die Aehren bereits ausgebildet, daher dieser Monat אָבִיב, Aehrenmonat genannt wird, und von der Mitte Mai bis zur Mitte Juni, je nachdem ein Ort in der Ebene, oder der Seeküste, oder im Gebirge liegt, wird die Erndte vollendet. Der Regen nun, welcher in der Regel in der letzten Hälfte des Februar und in der ersten des März fällt, ist für die kräftige Ausbildung der Aehre und des Kernes von der gröſsten Wichtigkeit und wird daher im alten Testamente durch den besonderen Namen מַלְקוֹשׁ, „Spätregen“, ausgezeichnet. Daſs der Spätregen erst im April (Nisan) eintritt, kommt wohl vor, und auch dann giebt er

noch Hoffnung auf eine reiche Erndte (vgl. Shaw's Bemerkung bei Faber, Beobachtungen, I, 38); wenn es aber bis Ende Nisan nicht geregnet, so gilt dann der Regen für entschieden nachtheilig (Mischn. Thanioth, I, 7, und dazu Geiger, Lesestücke aus der Mischnah, S. 29): Dürre und Mangel sind dann nothwendige Folge. Vom April bis zum Juni, der Erndtezeit in dem Gebirgslande Ephraim, aber sind, nach alter, den terminus a quo mitzählender Berechnungsweise, drei Monate. Darin also, dafs dieser Spätregen wenigstens im gröfsten Theile des Landes ausgeblieben war, bestand eben die zweite Züchtigung; und obgleich גֶּשֶׁם ein Ausdruck allgemeiner Art ist, und, als Onomatopoietikon, eigentlich „Regengufs" bedeutet, so ist er nach Obigem hier doch als Spätregen hinlänglich charakterisirt durch die Bemerkung: dafs er ausgeblieben sey „da noch drei Monate bis zur Erndte." [21]) Statt תַּמְטִיר setzt die Uebersetzung der LXX (βρέξω) und die des Hieronymus („plui") das erleichternde אַמְטִיר voraus, die Peschito supplirt ܡܛܪܐ, die Rabbinen הָעָב; am einfachsten ist, das Wort impersonell, in der Bedeutung „es regnet" zu nehmen. Der 8. v. sagt weiter aus, dafs bei dem im vorigen v. geschilderten theilweisen Regnen weit mehr Orte Mangel, als Genüge an Regen hatten. In נוע liegt, neben dem Begriffe des ängstlichen Umherschweifens der Durstigen nach allen Seiten des verdorrten Landes, der Begriff des schwankenden Ganges der Ermatteten; während die übrigen alten Uebersetzer sich mit allgemeinen Ausdrücken behelfen, giebt der Chaldäer das Wort durch וישתלהון gut wieder.

---

[21]) Die Witterungsverhältnisse Palästina's sind hier nach der genauen Darstellung Robinson's, II, 305 ff. gegeben, mit seinen Angaben stimmen die des Hieronymus z. d. St. ganz überein, nur setzt er die Zeit des Spätregens, wie die der Erndte einen Monat später. Mit Faber a. a. O. anzunehmen, dafs hier nicht an das Verderben der Erndte, sondern an das Ausbleiben des im Februar fallenden Regens zu denken sey, der als Trinkwasser in die Cysternen gefafst wird, dagegen spricht die auf die Erndte ausdrücklichen Bezug nehmende Zeitbestimmung.

v. 9. führt als weiteren Grund des Mangels und als dritte Züchtigung Krankheiten des Getreides und Heuschreckenverwüstung an. Im Arabischen bedeutet سَدَف, sammt anderen Substantiven desselben Stammes, „die Dunkelheit“, und in Uebereinstimmung damit steht שְׁדוֹף im Hebräischen (Gen. 41, 27), נְשְׁדָּף und אִשְׁתַּדָּף im Chaldäischen von schwarz, brandig gewordenen Getreide, שדפון bezeichnet demnach den Brand, πύρωσις, wie die LXX das Wort wiedergeben. Da, nach Gen. 41, 27, vgl. Hes. 17, 10; 19, 12; Hos. 13, 15 u. s. w., der Grund dieser Krankheit in Palästina der aus der östlichen Wüste wehende Gluthwind, רוּחַ קָדִים ist, den die LXX defshalb καύσων nennen, so haben Aquila, Symmachus und Theodotion שדפון geradezu durch ἀνεμοφθορία übersetzt, an welches Hieronymus mit seinem „ventus urens“ sich anschliefst. Der Stamm ירק bezeichnet „hellgrün“, „grüngelb“ seyn, vgl. Jer. 30, 6, ירקון daher „das Vergilben“ des Getreides, welches entsteht, wenn Regenmangel die vollständige Ausbildung und Reife der Aehre und des Kernes verhindert. Waren durch solche Uebel die Hoffnungen auf die Getreideerndte vernichtet worden, so wurde ferner die Aussicht auf die Obst- und Weinerndte durch Heuschrecken zerstört; für die gefräfsige, Saaten und Bäume, namentlich aber letztere, verheerende Heuschrecke ist גזם, eigentlich „der Abschneider“, „der Fresser“, allgemeinster Ausdruck; vgl. Credner, Joel, S. 307 f. Der Infinitiv הרבות erklärt sich am einfachsten, wenn man es nicht als Substantiv im stat. constr. zum folgenden zieht, sondern als adverbiale Bestimmung in der Bedeutung „vielfach“, „häufig“ auffafst. Der Versuch, die hier erwähnte Dürre und Heuschreckenverwüstung mit der von Joel geschilderten zu indentificiren und zur Bestimmung des Zeitalters dieses Propheten zu benutzen, ist oben (S. 29, Anm.) bereits zurückgewiesen worden: offenbar wird Dürre und Heuschreckenverwüstung von Amos hier gar nicht als eine besondere hervorgehoben, vielmehr erscheinen sie nur als nothwendiges Glied in der Reihe gewöhnlicher orientalischer Landplagen.

Der 10. v. sagt, steigernd, wie die Strafe Jehova's nicht blos gegen die leblose Natur und das Besitzthum der Menschen sondern mit Pest und Krieg, der vierten Züchtigung, gegen die Menschen selbst sich gewandt habe, was auch Hiob 1, 11, vgl. 2, 4 u. 5 als das schwerste Leiden erscheint. Heuschrecken und Pest hängen, wie sie hier nebeneinander genannt sind, in Wirklichkeit zusammen; noch am 25. April des vorigen Jahres wurde aus Algier (Augsb. allg. Zeitung vom 4. Mai 1845) berichtet: „Auf verschiedenen Puncten der Provinz Constantine sind ganze Wolken Heuschrecken erschienen, seit 1816 war das nicht mehr vorgekommen. Ein Heuschreckenjahr ein Pestjahr ist ein altes Sprüchwort in Algier; hoffen wir, dafs es diesmal nicht in Erfüllung gehe." Will man die Worte בדרך מצר, wie z. B. Theodor und Jarchi versucht, im eigentlichen Sinne „auf dem Wege von, oder nach Mizraim" übersetzen, so sucht man vergebens nach einer befriedigenden Deutung derselben, mit Recht übersetzt daher die Mehrzahl der Ausleger: „Nach der Weise Mizraims", entweder weil Aegypten überhaupt das Pestland ist, oder mit Beziehung auf die furchtbare Pest, womit Jehova nach Ex. 9, 3 ff. die Aegypter heimsuchte. Die Worte עם שבי סוסיכם, „sammt der Gefangenschaft eurer Rosse" fügen nicht blos ein neues Object für והורדתי hinzu, sondern zu der Hinwürgung der jungen Mannschaft den neuen Gedanken, dafs auch die Rosse gefangen weggeschleppt worden seyen; obgleich שִׁבְי gewöhnlich den Zustand der Gefangenschaft, oder die Gesammtheit der Gefangenen bezeichnet, so zeigen doch Stellen, wie Esra 9, 7; Dan. 11, 33, dafs es auch vom Acte der Gefangennehmung stehen kann. Das ו vor באפכם hat, wie 3, 11, wieder die Bedeutung „und zwar", und der ganze Ausdruck soll nachdrücklich hervorheben, wie nahe Jehova die Warnung dem Volke gelegt habe, und wie verstockt es seyn müsse, da es sich gleichwohl nicht bekehrt. Die Erwähnung des von den Gefallenen aus sich verbreitenden Gestankes führt darauf, dafs Amos, wie vorher nach der Hungersnoth den Regenmangel, so hier nach der Pest die Kriegesnoth als Ursache der Pest

anführt. Ereignisse aus der jüngeren Vergangenheit, an welche der Prophet gedacht haben kann, bieten die Kriege Ephraim's mit Aram, und insbesondere die Schicksale Samaria's in diesen Kriegen dar, vgl. 2. Kön. 8, 12. 24 ff.; 10, 32; namentlich 13, 3 ff.

Im 11. v. fafst Amos Alles zusammen, was das Volk betroffen: die Vergleichung der Schicksale der Ephraimiten mit dem von Sodom und Gomorra ist allgemeine Bezeichnung der Gröfse der Züchtigung, von welcher sie betroffen wurden, in welchem Sinne diese Vergleichung auch Jes. 1, 9 vorkommt; an das c. 1, 1 erwähnte wirkliche Erdbeben zu denken, geht nicht an, weil sonst Amos seine Rede geraume Zeit nach seinem Auftreten in Bethel aufgezeichnet haben müfste, und um überhaupt neben Hunger, Dürre, Heuschrecken, Pest und Krieg in der Reihe gewöhnlicher palästinensischer Landplagen aufzutreten, sind Erdbeben in Palästina, wenn auch nicht selten, doch nicht allgemein bedeutend genug. Die Art übrigens, wie der Zerstörung Sodom's und Gomorra's hier gedacht ist, schliefst sich offenbar an die Erzählung der elohistischen Grundschrift des Pentateuchs, Gen. 19, 29, durch welche מַהְפֵּכָה der stehende Ausdruck für die Zerstörung Sodom's geworden ist, vgl. Deut. 29, 22; Jes. 1, 7; 13, 19; Jer. 49, 18; 50, 40, so dafs ihn sogar der Koran (Sur. 9, 71; 53, 54; 69, 9 der Flügel'schen Ausgabe) festhält und mit dem Worte الْمُؤْتَفِكَاتُ (vgl. Schultens, clavis dial. p. 208) die beiden zerstörten Städte Sodom und Gomorra bezeichnet.

Im 12. u. 13. v. schickt Amos zuerst sich an, der Aufzählung der Vergehen die Androhung der Strafe mit dem üblichen לכן wieder anzureihen, aber sie wird durch die Aufforderung an das Volk, zum Gerichte sich zu stellen [22]),

[22]) Diese von Hitzig und Ewald gegebene Auffassung scheint mir bei näherer Betrachung der oben S. 116 versuchten vorzuziehen, in welcher das הכן לקראת minder passend, wiewohl in Uebereinstimmung mit Marck, Gesenius, Maurer, überhaupt der Mehrzahl der

zurückgedrängt, so dafs sie nur in den Worten: „Darum — so werd' ich thun dir, Israel!" hervortritt, die also, ähnlich dem Virgil'schen „Quos ego!" eine Art Aposiopese enthalten. Das כה auf die in dem weitentfernten 2. u. 3. v. angedrohte Strafe zurückzubeziehen, geht um so weniger an, da es bei Amos in ähnlichen Redensarten, wie die hier vorliegende, immer auf das folgende sich bezieht, vgl. c. 1 u. 2. Der 13 v. bekräftigt die Aufforderung zur Rechenschaft durch Hinweisung auf Jehova's Allmacht, der Niemand sich entziehen kann, und auf die Kundwerdung seines Willens an die Menschen (vgl. c. 3, 7), welche diese für ihre Vergehen verantwortlich macht. Der Ausdruck דרך על וגו׳ kommt zur Bezeichnung der göttlichen Allmacht noch Micha 1, 3, zur Bezeichnung der Macht und des Vorzugs der Israeliten vor andern Völkern Deut. 32, 13; 33, 29 vor. Der Sprachgebrauch hat die Bedeutung von דָּרַךְ so festgesetzt, dafs es nicht sowohl das Schreiten über etwas, als das Treten auf etwas bezeichnet, unser Ausdruck ist also gleichbedeutend mit dem Mt. 5, 34 von Gott gebrauchten, dafs die Erde der Schemel seiner Füfse ist. Die Grundbedeutung des Namens שִׂיחַ, wofür sonst immer שִׂיחָה steht[23]), wie seines Stammverbums שׂוּחַ, bietet wohl das arabische شاح, „sorgfältig, eifrig, vorsichtig seyn", wovon إِشَاحَةٌ, „der Eifer, die Sorgfalt." Diesemnach wäre die Grundbedeutung des Wortes „Ueberlegung", „Nachdenken" (Ps. 119, 97. 99; 1. Kön. 18, 27), woran sich die der gemeinschaftlichen Ueberlegung, der „Unterredung" (2. Kön. 9, 11) und endlich die der „Rede" anschliefst, in welcher Bedeutung aber das Wort im alten Testamente nur in der specielleren Beziehung auf Trauerrede und Gesang vorkommt. Die passendste Bedeutung ist jedenfalls hier „Gedanke".

Ausleger, gleichbedeutend mit שׁוּב עַל, »sich bekehren zu« (4, 6 ff.) genommen war. Ueber die Uebersetzung der LXX vgl. oben S. 134.

[23]) Hieronymus bemerkt z. d. St.: »His literis scribitur: Mem, He, quod dicitur Ma, hoc est »»quod«« vel »»quid.«« Deinde Sin, Jod, Heth, quod legimus Sia, id est »»eloquium«« ; er las also שִׂיחָה.

Theodotion hat durch sein τὸν λόγον αὐτοῦ sowohl den Doppelsinn des hebräischen Wortes ausgedrückt, als auch seine übliche Nachgiebigkeit gegen die sogleich zu besprechende Uebersetzung der LXX gezeigt; Aquila giebt durch sein τὴν ὁμιλίαν αὐτοῦ die Bedeutung „Unterredung", Symmachus durch sein τὸ φόνημα αὐτοῦ die Bedeutung „Rede" wieder, welche auch durch das τὴν ἀδολεσχίαν αὐτοῦ der Quinta und durch des Hieronymus „eloquium eius" ausgedrückt wird. Minder richtig haben die übrigen alten Uebersetzungen das Wort ausgedrückt; ob die Uebersetzung des Chaldäer's, מה עובדוהי, nur eine Paraphrase des masoretischen Textes, oder durch eine andere Lesart, מַעֲשֵׂהוּ, entstanden ist, in welchem Falle das מה im Chaldäischen für nicht ursprünglich zu halten wäre, läſst sich nicht entscheiden. Das ܬܫܒܘܚܬܐ der Peschito führt darauf, daſs sie statt שבחו – שיחו gelesen, vom Stamme שָׁבַח, „loben", „preisen", und die Uebersetzung der LXX, τὸν χριστὸν αὐτοῦ, zeigt, daſs sie מְשִׁיחוֹ statt מַה־שֵּׂחוֹ gelesen, wie schon Hieronymus z. d. St. richtig bemerkt. Die auf den ersten Blick willkommene Erwähnung des Messias, welche man auf diese Weise der Stelle abgewann, muſste der späteren Zeit, da man von einem Schaffen (ברא) des Sohnes und Geistes durch den Vater nichts wissen wollte, störend seyn; Cyrill bemerkt daher, daſs man hier an Christus nicht als den göttlichen Logos, sondern an den weltlichen Herrscher, und nicht an den heiligen Geist, sondern an den natürlichen Wind zu denken habe, um Sohn und Geist nicht als Geschöpfe Gottes erscheinen zu lassen.

Dritter Absatz.

Cap. V, v. 1—17.

So gewiſs ist dem Propheten bei dem tiefen Verderben der Ephraimiten deren naher Untergang, daſs er bei dieser dritten Aufforderung, sein Wort zu hören, in Klage ausbricht, als ob der Untergang wirklich schon eingetreten sey, und wie über einen bereits Gestorbenen ein Trauerlied anstimmt.

v. 1. אֲשֶׁר bezieht sich nicht als eigentliches pron. rel. blos auf דבר, sondern geht als nota relationis auf שמעו zurück und fügt diesem Verbum einen Objectssatz bei, der bestimmter ausspricht, was דבר im Allgemeinen angab. Wir haben demnach nicht zu übersetzen : „Höret dies Wort, welches ich erhebe über euch; ein Trauerlied"; sondern : „Höret dies Wort, höret, wie ich erhebe über euch ein Trauerlied", oder : „was ich erhebe über euch für ein Trauerlied." קִינָה bedeutet, wie an unserer Stelle und 2. Sam. 1, 17; 2. Chr. 35, 25, im sing. ursprünglich den Trauergesang um einen Verstorbenen, dann einen Klaggesang überhaupt (vgl. Amos 8, 10), von andern Gesängen kommt das Wort nie vor, findet sich überhaupt in den älteren Büchern des alten Testaments, aufser den angeführten Stellen, nirgends, desto häufiger aber bei den Propheten, welche den Fall Jerusalems erlebt, bei Jeremia und Hesekiel, die namentlich, offenbar in Erinnerung an unsere Stelle, die Redensart נשא קינה sehr oft brauchen (Jer. 7, 29; Hes. 19, 1; 26, 17; 27, 2; 28, 12; 32, 2 u. s. w.); in anderen alttestamentlichen Büchern kommt das Wort nicht vor. Vereinzelt, wie es dasteht, ist es bei seiner speciellen Bedeutung wohl, wie das griechische *κινυρίζειν*, *κινυρέσθαι*, „einen klagenden Laut von sich geben", ein schallnachahmendes Wort; das nur in der Bedeutung „ein Klagelied singen" vorkommende seltene Verbum קוֹנֵן (es steht nur 2. Sam. 1, 17; 3, 33; Jer. 9, 15; Hes. 27, 32; 32, 15; 2. Chr. 25, 35) ist offenbar aus קִינָה erst gebildet, und hat, so wenig wie dieses, mit קַיִן (קָנַן), „schmieden", etwas gemein, von welchem Stamme im alten Testamente nur im Namen des תּוּבַל קַיִן eine Spur sich erhalten hat. Auch im Syrischen heifst ܩܸܢܵܐ ganz besonders „der Klaggesang" (auch in der von Bernstein u. d. W. für die allgemeine Bedeutung „cantus" citirten Stelle bei Assem. bibl. or. II, p. 174) und hat nichts mit ܩܲܢܵܐ, „dem Grobschmied" gemein, von dessen Hammerschlag zum Schlagen der Saiten ein ungeheurer Sprung wäre. Im Arabischen kommt

der Stamm قَانَ nur in der Bedeutung „schmieden“ vor, und gewifs nur in Abhängigkeit vom Syrischen haben arabische Gelehrte (s. Abulfeda bei Gesenius, thes. u. d. W.) dem Worte قَيْنَةٌ, eigentlich „die Arbeiterin“, dann „die Sklavin“, die specielle Bedeutung „Sängerin“ geben wollen. Wie sehr es übrigens Sitte des Orients ist, das Andenken Verstorbener durch solche Klagegesänge zu feiern, beweist, aufser den angeführten alttestamentlichen Stellen, die Hamasa, welche in ihrem zweiten Buche, بَابُ ٱلْمَرَاثِى (S. 365—497), über hundert solcher مَرَاثِى, wie die Araber die Todtenklagen nennen, darbietet, welche zum grofsen Theil würdig an die Krone von allen, an Davids wunderherrlichen Trauergesang auf Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 19—27), sich anschliefsen.

Im 2. v. beginnt Amos wirklich seinen Trauergesang, daher hier vollkommen poetischer Ausdruck und Rythmus. Damit nun über Israel, wie über einen Verstorbenen, geweint werden könne, mufs es als menschliches Individuum dargestellt werden. Wenn im alten Testamente Städte und Länder, ja Stämme und Völker, öfter als Töchter, oder Jungfrauen, personificirt erscheinen, so geschieht dies nicht, weil im Hebräischen der sing. fem., in collectiver Bedeutung, dem plur. masc. gleichgeachtet, בַּת also für בָּנִים gesetzt werden kann, und diese Bezeichnung auf die Bewohner, dann erst auf die bewohnte Stadt übergetragen wäre; sondern weil Länder, Städte, Stämme und Völker selbst, als das die Individuen Hervorbringende, Aufnehmende, Nährende, weibliche Functionen haben und daher leicht als Weiber gedacht und von Dichtern unter dem schöneren Bilde einer Tochter, oder Jungfrau, dargestellt werden können. Der eigentliche Sinn von Verbindungen, wie בַּת־צִיּוֹן, oder unser בתולת ישראל, ist also nicht „die Einwohnerschaft von Zion“, „die Gesammtheit der Individuen des Volkes Israel“, כנשתא דישראל, wie der Chaldäer es ausdrückt; sondern die Stadt selbst ist eine Tochter, das Volk selbst eine Jungfrau genannt,

und ציון u. ישראל sind nur Genitive der Apposition, wie in unserem „der Strom des Rheins“ für „Rheinstrom“ (vgl. Ewald, Lehrb. §. 174, b, gegen Gesenius, thes. u. ברת u. בתולת). Desselben Tropus haben die Römer sich bedient, wenn sie auf ihren Münzen eroberte Städte und Länder als gefangene Frauen darstellten, in demselben Sinne hat Rückert in einem „geharnischten Sonett“ die stolze Britannia als „Seejungfrau“ begrüfst, und unsere ältere Volkspoesie namentlich uneroberte Festungen als Jungfrauen personificirt (vgl. Wunderhorn, II, S. 100 u. 103 die Lieder auf Lille und Magdeburg; Uhland, deutsche Volkslieder, I, 554). Diesen alten Brauch hat Arndt z. B. wieder neu belebt in seinen Liedern auf Gneisenau, wo Colberg als Braut, und auf Friesen, wo Magdeburg als trauernde Wittwe auftritt. Nachdrucksvoll stehen die Worte נפלה und נטשה, welche den traurigen Fall Israels, also gerade das bezeichnen, warum es im Trauerliede sich handelt, in beiden Versgliedern voran; ähnlich beginnen in der Hamasa, S. 407, in dem Trauerliede eines Vaters auf seinen Sohn, die beiden ersten v. mit einem nachdrücklichen هَوَى, „er ist gefallen“! Durch נפל wird nun hier, wie 2. Sam. 1, 19. 25. 27 und an vielen anderen Stellen, gewaltsamer Tod bezeichnet, welcher wiederum hier ein Bild ist des vollständigen Untergangs der Macht des sündigen Volkes durch Jehova's strafende Hand. Denselben Gedanken drückt noch stärker das zweite Glied des v. aus. Die Grundbedeutung des Stammes נטש knüpft sich hauptsächlich an die starken Consonanten טש; wie die aus einem stärkeren oder schwächeren T-Laute mit folgendem stärkeren oder schwächeren Gaumen- oder Kehlbuchstab gebildeten Stämme verschiedene Modificationen des Begriffes „stofsen“ ausdrücken, so drückt das starke ט mit folgender stärkster Sibilans (s. o. S. 205) den Begriff des heftigen und mit Geräusch verbundenen Stofsens, des Zerschmetterns, aus. Also nicht blos zu Grunde gehen soll Israel; ganz zerschmettert soll es werden. Auch die Bemerkung, dafs Keiner es wieder aufrichten werde, sagt mehr, als

der Schluſs des ersten Versgliedes, wo blos davon die Rede war, dafs es selbst sich nicht werde helfen können. Den jüdischen Auslegern nun schienen diese Worte zu stark: sie bezogen den Fall Israels auf das Exil der zehn Stämme, und betrachteten ihn, nach dem Vorgange des Chaldäers (s. o. S. 141), als etwas blos Temporäres, wovon man, nach dem Worte der Propheten, eine endliche Erlösung doch noch erwarten müsse.

Auch Amos denkt, nach v. 3, mit welchem an die Stelle des eigentlich poetischen Tons sofort wieder die prophetische Redeweise tritt, nur an völlige Brechung der Macht Ephraims, nicht an vollständigen Untergang des Volkes, vielmehr kehrt auch hier der Gedanke wieder, dafs ein Rest gerettet werden solle, vgl. das zu c. 3, 12 Bemerkte. Das Participium יוֹצֵאת im Sinne von מוֹצִיאָה transitiv zu nehmen, wie Jarchi gethan, verbietet, wie Aben Esra und D. Kimchi bereits bemerkt haben, der Sprachgebrauch; dagegen kann der Hebräer, wie der Deutsche, die Thätigkeit der Bewegung von dem sich Bewegenden übertragen auf den Gegenstand, auf, oder in welchem die Bewegung vor sich geht, wir setzen dann den sich bewegenden Gegenstand mit „von“ oder „mit“ hinzu, der Hebräer setzt ihn in denselben Accusativ, welcher bei den Verben der Fülle steht. Wir sagen „der See geht mit Eis“, statt „das Eis geht auf dem See“, „das Wasser wimmelt von Fischen“, statt „Fische wimmeln im Wasser“, eben so der Hebräer (Gen. 1, 20): ישרצו המים שרץ נפש חיה; wir: „Mein Auge fliefst herab in Wasserbächen“, eben so der Hebräer (Klagel. 3, 48): פלגי מים ירדה עיני, vgl. Sprüchw. 24, 31 und Gesenius, Gramm. §. 135, 1, Anm. 2. Eben so steht auch hier העיר היוצאת אלף, eigentlich „die Stadt, welche herausgeht mit tausend Mann“ für „die Stadt, aus welcher tausend Mann herausgehen.“ D. Kimchi hat das in diesem 3. v. angekündigte Verderben in dem Exil der zehn Stämme wiedererkannt, Jarchi im Untergange des ephraimitischen Königthums unter Hosea, Aben Esra in dem Untergang des Hauses Jehu durch Jerobeams Tod; die Erwartung des Pro-

pheten, dafs nur der zehnte Theil des Volkes werde gerettet werden, zeigt, dafs seinem Geiste das Bild eines schwereren Unglücks vorschwebte, als es in einem jener geschichtlichen Ereignisse vorliegt.

In zwei Wendungen (v. 4—12 u. v. 14—17) hält nun Amos dem Volke noch einmal Jehova's Aufforderung zur Bufse vor, geht aber, im Angesichte der Verstocktheit des Volkes, jedesmal unmittelbar von ihr zur Schilderung der Verderbtheit desselben und darum (לָכֵן) zur Androhung der göttlichen Strafe über. Weil er auf diese Weise, während er die Warnung ausspricht, bereits deren Erfolglosigkeit und die darauf unausbleiblich folgende Strafe im Sinne hat, so kann er an die in den drei ersten vv. enthaltene Schilderung des Verderbens schon die Aufforderung zur Bufse mit einem erklärenden כִּי anreihen, obgleich erst durch die auf die Unbufsfertigkeit folgende Strafe jenes Verderben bewirkt wird.

In der ersten Wendung erstreckt sich die Mahnung von v. 4—6. Ueber den doppelten Imperativ zu Anfange des 4. v. vgl. Gesenius, §. 127, 2. Der in דרש liegende Begriff des Suchens setzt voraus, dafs dem דּוֹרֵשׁ etwas fehle, das Wort ist daher für das Hinwenden zu Gott zur Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses ein eben so treffender, als häufiger Ausdruck: der Begriff des Suchens nach Hülfe in äufserer Noth ist keineswegs der der Redensart דרש יי eigentlich zu Grunde liegende. חיה, „leben", steht im Gegensatze zu den durch נפלה bezeichneten Tod; wie aber der Tod Bild war des durch Gottlosigkeit herbeigeführten Verderbens des Volkes, so schliefst das Leben hier zugleich den Begriff des auf Gemeinschaft mit Gott beruhenden höchsten Glückes ein, es steht also in eminentem Sinne. Im 5. v. vor ביתאל steht דרש in der selten gewordenen Bedeutung „häufig betreten"; sie sollen nicht an diese Orte gehen, um dort einem falschen Gott, anstatt des wahren, sich zuzuwenden. Ueber Bethel und Gilgal s. o. zu c. 4, 4. Bersaba (von Robinson unter dem Namen Bir es-Seba, nachdem der Ort seit dem 14. Jahrhundert den

Blicken der Europäer ganz entschwunden [24]) war, wieder aufgefunden, II, S. 337 ff.) galt nach Richt. 20, 1; 1. Sam. 17, 11 als südlicher Gränzpunkt Palästina's, gehörte also dem Reiche Juda an. Dem Volksglauben durch die Sagen vom dortigen Aufenthalte Abrahams (Gen. 21, 31 f.), Isaaks (Gen. 26, 24) und Jakobs (Gen. 46, 1) geheiligt, war, wie unsere Stelle zeigt, der Ort später ein Sitz geworden des in Ephraim herrschenden unreinen Cultus, und die Bewohner des nördlichen Reiches unterhielten mit dieser Cultusstätte eine lebhafte Verbindung, vgl. c. 8, 14, und eben auf diese götzendienerischen Wallfahrten aus dem nördlichen in's südliche Reich bezieht sich der Ausdruck עבר, „hinüberziehen." Der Grund, warum Jehova vor dem Besuche dieser Orte warnt, liegt, wie der Schlufs des v. angiebt, darin, dafs diese nahem Verderben sicher entgegengehen. Diesen Gedanken spricht Amos in zwei Wortspielen aus, wozu er die Namen von Gilgal und Bethel benutzt: לפי שמו קללתו, „wie sein Name, so sein Fluch", bemerkt Jarchi zu Gilgal. Das erste dieser Wortspiele läfst sich durch „giltig entgilt es" (Knobel, I, S. 407, vgl. Sommer, biblische Abhandlungen, Bonn 1846, S, 91) auf um so befriedigendere Weise wiedergeben, da es sich hier nicht um streng wörtliche Uebersetzung, nur um eine allgemeine Bezeichnung des Verderbens handelt, und auch der hebräische Ausdruck dem Gleichklang zu Liebe gewählt ist; im Hebräischen wird übrigens durch die Wiederholung des Stammes גלה einestheils das גלגל genau nachgebildet, andrerseits die Gewifsheit des Eintrittes der angedrohten Handlung ausgesprochen, s. o. zu 3, 5. Weniger entsprechend läfst sich das zweite Wortspiel wiedergeben, denn wenn wir auch den im Stamme אן = און liegenden Begriff der Nichtigkeit durch unser „Bettel" im Allgemeinen ausdrücken, so liegt doch im hebräischen Worte neben dem Begriffe der Vernichtung der des nichtigen Götzen

[24]) Jarchi's Deutung unserer Stelle hängt wohl mit der zur Zeit der Kreuzzüge herrschenden Verwechslung von Bersaba mit Beit-Jibrin, zwischen Hebron und Askalon, zusammen.

und Götzendienstes; das hebräische בית און kann also sowohl „Haus der Vernichtung“, als „Götzenhaus“ heifsen, und bildet zu בית אל, „Gotteshaus“, einen doppelten Gegensatz. Auch Hosea hat, offenbar an unsere Stelle sich anschliefsend, c. 4, 15 statt Bethel den Namen Bethaven gebraucht, wofür Amos hier nur און setzt. Uebrigens sind Wortspiele, weil sie zwar den ebenmäfsigen Flufs des Rhythmus leicht stören, andrerseits aber der Behältlichkeit und Eindringlichkeit der Rede sehr förderlich sind, in der eigentlichen Poësie selten (vgl. Ps. 40, 4; 69, 31 f.; Klagel. 2, 5), dagegen bilden sie eine sehr häufig hervortretende Eigenthümlichkeit der prophetischen Rede (vgl. Knobel und Sommer a. a. O.). Das judäische Bersaba wird in dem gegen Ephraim gerichteten Drohspruche nicht weiter erwähnt. Das Subject zu יצלח, v. 6, ist Jehova, die Grundbedeutung von צלח ist „eindringen“, mit על oder אל verbunden steht es Richt. 14, 19; 15, 14; 1. Sam. 10, 6; 11, 6 namentlich vom Geiste Gottes, welcher auf einen, gewaltsam ihn ergreifend, eindringt; wird es, wie hier und 2. Sam. 19, 18, mit dem blofsen Accusativ construirt, so hat es die noch stärkere Bedeutung „durchdringen“, „durch und durch ergreifen.“ So hat schon der Chaldäer die Stelle verstanden und im Ganzen gut paraphrasirt: ידלק כאשתא רוגזיה בבירת יוסף, „es brennt, wie Feuer, sein Zorn im Hause Joseph“, wiewohl damit die Begriffe einer plötzlich einbrechenden und einer vollständig verheerenden Kraft, welche das Bild vom Feuer schön vereinigt, nicht ausgedrückt sind; auch Aben Esra und D. Kimchi beziehen יצלח auf Jehova und fassen es transitiv, wogegen die Uebersetzungen der LXX, der Peschito und des Hieronymus, welche בית יוסף als Subject fassen, die Lesart תצלח in der sonst nicht vorkommenden Bedeutung „entbrennen“ zu Grunde liegt, auch Jarchi hat, mit einigen Handschriften (vgl. de Rossi, suppl. z. d. St.), תצלח gelesen, ergänzt aber dazu חמתו und erklärt: פן תעלה חמתו לבית יו׳. „Haus Joseph“ wird das nördliche Reich genannt, weil Joseph als Stammvater Ephraim's, des mächtigsten Stammes dieses Reiches, galt. Für לביתאל bieten wenige Handschriften (de Rossi a. a. O.) und die LXX die

Variante לישראל, oder לבית ישראל, welche Houbigant und Dathe für die richtige Lesart hielten, G. L. Bauer aber mit Recht als blofse Erleichterung bezeichnet hat.

Mit v. 7 tritt an die Stelle der Mahnung unmerklich die Rüge der Verderbtheit der Unverbesserlichen und erstreckt sich, nachdem v. 8 u. 9 die göttliche Allmacht in ihren furchtbaren Wirkungen dem das göttliche Gesetz frech Verachtenden in erschütternder Weise entgegen gehalten worden ist, bis zum 10 v. Ueber das den 7. v. eröffnende vocativische הרהפכים s. o. zu 2, 7 u. 3, 10. לענה, „Wermuth", ist ein Bild des schwersten Unrechts, welches ja auch wir als ein „bitteres" bezeichnen, צדקה הניח לארץ nur ein stärkerer Ausdruck für das häufig vorkommende הטה משפט. Die Ableitung der Form הניחו von נוח hat bekanntlich (vgl. Gesenius, §. 71, Anm. 9; Ewald, Lehrb. §. 122, c) durchaus keine Schwierigkeit und das Präteritum schliefst sich an das Participium hier ganz so an, wie c. 2, 7. Die Art, wie die LXX den v. übersetzen, *ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν* zeigt deutlich, dafs sie statt der ersten Hälfte des v. anders gelesen (statt ההפכים wahrscheinlich das עשה aus dem folgenden v. und statt ללענה — לְמַעְלָה) und dann die zweite falsch übersetzt haben.

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten unseres Propheten, dafs er, um die Eindringlichkeit seiner Worte zu vermehren, an die Allmacht Jehova's, von welchem diese Worte eigentlich ausgehen, zuweilen in ernsten, grofsartige Gedanken kräftig aussprechenden Sätzen erinnert, die mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden in gar keiner äufseren Verbindung stehen und mit einem יהוה שמו schliefsen; so, aufser v. 8 u. 9, c. 4, 13; 9, 5 f. Es war also eine verlorene Mühe vieler Ausleger, wenn sie eine äufserlich grammatische Verbindung zwischen diesem v. und dem vorhergehenden herzustellen oder nachzuweisen suchten; so, wenn der Chaldäer, welchem hier die Peschito folgt, die Worte שבקו למדחל מן קדם דיי, „sie haben aufgehört, sich zu fürchten vor Jehova", dem 8. v. vorsetzen, wenn Jarchi und D. Kimchi eine Wechselbeziehung

annahmen, zwischen dem הספכים im 7. und dem הסך im 8. v. (jener bemerkt zu ואינם זוכרין הפיכותי שאני הופך : ההספכים וגו׳ לבקר צלמות, „und nicht gedenken sie an meine Veränderungen, dafs ich verwandele in Morgen das Dunkel", dieser sieht, im Gegensatze zu den bösartigen Verdrehungen des Menschen, in Jehova's Veranstaltungen nur Aenderungen zum allgemeinen Besten). Eben so ist es unnöthig, mit Maurer und Anderen עשה noch von dem weitentfernten דרשו, v. 6, abhängig zu machen, oder mit G. L. Bauer den 7. v. erst hinter den 9. zu setzen, was auch Ewald wieder vorgeschlagen hat. כימה und כסיל sind, wie der Zusammenhang, in welchem diese Namen Hiob 9, 9 und 38, 31 f., vgl. Jes. 13, 10 vorkommen, deutlich zeigt, Namen von Gestirnen. Aufser den angeführten Stellen kommen diese Namen nicht weiter vor, und es ist interessant, dafs die im alten Testamente sehr seltenen astrognostischen Benennungen (vgl. aufser Hiob 26, 13 noch Jes. 14, 1; 2. Kön. 23, 5) gerade in der Schrift des Amos und im Buche Hiob sich zusammendrängen, welche in der Sphäre des freien Hirtenlebens entstanden sind, oder doch in ihr sich bewegen. Trotzdem, dafs die fraglichen Ausdrücke so vereinzelt stehen, läfst sich ihre Bedeutung mit Sicherheit bestimmen, indem dazu das, was aus der Berücksichtigung der Verhältnisse an sich sich ergiebt, die Ueberlieferung und die Etymologie in vollkommenster Uebereinstimmung beitragen. Zunächst ist es natürlich, dafs der unbefangenen Beschauung nicht sowohl die Planeten in ihrem stets wechselnden Stande, sondern die Fixsterne sich einprägen, welche zur Bestimmung von Tags- und Jahreszeiten stets feste Haltpuncte darbieten. Und unter den Sternbildern des Fixsternenhimmels sind es nun wieder drei, welche von jeher die Aufmerksamkeit der Bewohner der nördlichen Erdhälfte auf sich gezogen haben, Gegenstände der Dichtung geworden sind, und selbst in unsern, dem freien Naturleben so sehr entfremdeten Verhältnissen noch im Munde des Volks mit eignen Namen benannt werden : der grofse Bär, oder der Wagen, dann Orion, das prachtvollste Sternbild des ganzen Himmelsgewölbes, dessen sich besonders auszeichnende, in einer

Linie stehende, drei Gürtelsterne unser Landvolk den Jakobsstecken oder Rechen nennt, und endlich das als helle Lichtwolke dem Auge sogleich auffallende Sternhäuflein der Plejaden oder des Siebengestirns, welches bei uns die Glucke heifst; und unter diesen sind es wieder die beiden letzten, welche, da sie nur eine Zeit lang sichtbar sind, im höheren Grade die Aufmerksamkeit erregen, während der stets am nördlichen Himmel sichtbare Wagen leichter als etwas Gewöhnliches übergangen wird. Diesemnach läfst sich im voraus schon vermuthen, dafs durch die obigen, am häufigsten vorkommenden Sternnamen diese beiden Sternbilder bezeichnet werden. Da nun כום der Stamm von כימה, im Arabischen „anhäufen", das unserm כימה entsprechende Substantiv كُومَة einen „Haufen", كُوم eine „Heerde" bezeichnet, und die Bedeutungen mit der Natur und den sonstigen Benennungen der Plejaden so genau übereinstimmen, so steht schon darum die Ansicht fest, dafs durch כימה die Plejaden oder das Siebengestirn bezeichnet werden. Diese Ansicht nun wird durch die Ueberlieferung auf das Glänzendste bestätigt: die Peschito behält zwar, wie der Chaldäer, den hebräischen Namen bei, die aus der Peschito geflossene arabische Uebersetzung des Hiob aber giebt das syrische ܟܝܡܐ durch ثُرَيَّا (Diminutivum von ثَرْوَى, „zahlreich") wieder, womit noch jetzt die Araber die Plejaden bezeichnen (Niebuhr, Beschreibung, S. 114); die LXX geben Hiob 38, 31 das hebräische Wort durch *πλειάδα* wieder, eben so Aquila, Symmachus und Theodotion an unserer Stelle, ersterer auch Hiob 38, 31, und wenn Hiob 9, 9 an der Stelle, wo im hebr. Texte כימה steht, die LXX *Ἄρκτοῦρον* haben, während *πλειάδα* dort dem hebr. עָשׁ entspricht, so sind beide Namen offenbar nur versetzt. Hieronymus übersetzt Hiob 38, 31 „Pleiades", wenn statt dessen Hiob 9, 9 „Hyades" steht, so ist dies eine durch die Nachbarschaft beider Sternbilder, wie durch die Aehnlichkeit ihrer Namen nahe gelegte Verwechslung; dagegen beruht es auf einem gröberen Irrthum, wenn er,

mit Aquila, an unserer Stelle כימה durch „Arcturus“ wiedergiebt. Nach diesem läſst sich erwarten, daſs unter כסיל der Orion verstanden seyn werde. Sehr übereinstimmend wird dieser in der morgenländischen Sternkunde „ein Riese“, im Chaldäischen נפילא, im Syrischen ܓܢܒܪܐ, im Arabischen جَبَّارٌ genannt. Das hebräische כְּסִיל nun bedeutet nach alttestamentlichem Sprachgebrauche einen „Thoren“, und jüdische Ausleger (vgl. Mercier z. d. St.) meinten, der Orion sey so genannt, weil er, im November (der daher wohl כְּסִלֵו heiſse) aufgehend, Stürme bringe und sich gleichsam närrisch geberde; ursprünglich aber hat der Stamm כסל die Bedeutung „fleischig, stark seyn“, und demnach bedeutet כְּסִיל eigentlich „der Starke“, an welchen Begriff sich leicht der des Trotzens auf Körperkraft anschloſs, und an dessen Stelle zuletzt, gemäſs dem Spiritualismus der Israeliten, der des Uebermuthes und der Thorheit sich festsetzte. Die hebr. Benennung stimmt also mit den übrigen semitischen in ihrer ursprünglichen Bedeutung überein, in welcher Jes. 13, 10 der pl. כְּסִילֵיהֶם auf die übrigen „Himmelsriesen“, d. i. die übrigen groſsen Sternbilder, übergetragen wird. Auch hier also wird durch die Etymologie die von vorn herein zu erwartende Bedeutung bestätigt, und nicht minder geschieht dies durch die alten Uebersetzungen: Aquila a. u. St., die LXX Jes. 13, 10 und Hiob 38, 31 haben für כסיל Ὠρίων, eben so Hieronymus a. u. St. und Hiob 9, 9; der Chaldäer, welcher a. u. St. das hebr. Wort beibehält, hat Hiob 9, 9 und 38, 31 נפילא (nicht נִפְלָא, wie Buxtorf punctirt), Jes. 13, 10 נפיליהון; die Peschito a. u. St. und Hiob 9, 9; 38, 31, wo übrigens Versetzung der Namen stattfindet, ܓܢܒܪܐ, dafür der Araber an beiden Stellen جَبَّارٌ. Dieser Uebereinstimmung gegenüber erscheint es als unbedeutend, wenn die LXX z. Hiob 9, 9 und Theodotion a. u. St. das Wort durch Ἕσπερον wiedergeben, Hieronymus es Hiob 38, 31 durch „Arcturus“ ausdrückt, die Peschito es a. u. St. und Hiob 9, 9 durch ܥܝܘܬܐ übersetzt, welches nach

Bar Hebräas zu Hiob 9, 9 (Bernstein, Chrest. p. 194) den Aldebaran (כִּימָה, arab. اَلدَّبَرَانُ), das Auge des Stiers im Sternbilde der Hyaden, bezeichnet, nach Andern die Capella, oder den Arctur (vgl Michaelis, suppl. p. 1903 f.). [25])

---

[25]) Die Angabe des Chron. pasch. p. 39 (vgl. Michaelis, suppl. p. 1321), dafs die Perser im Sternbilde des Orion den an den Himmel versetzten mythischen Recken Nimrod erkannten, hat, abgesehen von der Analogie mit dem griechischen Orion, viel innere Wahrscheinlichkeit: stand einmal, wie das schon in den ältesten Zeiten der Fall war, der in der alten Astrognosie eine so grofse Rolle spielende Sirius als Hund fest, so lag es nahe, das unmittelbar vor ihm stehende, eine riesenhafte Menschengestalt sehr deutlich darstellende Sternbild für einen Jäger zu halten und in ihm den durch die Sage gefeierten Jäger Nimrod wieder zu erkennen, wenn nicht vielmehr, was auch Hitzig zu Jes. 13, 10 anzunehmen geneigt ist, der himmlische Jäger der ursprüngliche ist und nachher erst auf die Erde versetzt wurde. Darauf nun, dafs das Volk sich den fabelhaften Recken ob seines Uebermuthes an den Himmel gefesselt dachte, scheinen schon »die Bande des Chesil« (מוֹשְׁכוֹת כְּסִיל Hiob 38, 31) hinzuweisen, und wenn auch Nimrod im alten Testamente in zahmerer Gestalt auftritt, und die Sagen von seinem himmelstürmenden Uebermuthe erst bei Josephus (a. i. 1, 4, 2) und späteren arabischen Schriftstellern vorkommen (vgl. Herbelot, orient. Bibl. u. d. W., die Araber erklären Nimrod für gleichbedeutend mit مَارِدٌ, »rebellis«), so liegt darin für die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Nimrod und dem fraglichen Sternbilde das Hindernifs nicht, welches Gesenius (thes. u. כְּסִיל u. zu Jes. 13, 10) darin gefunden hat, da gewifs viele uralte Elemente der Sage, welche der Geist des Israelitismus von sich wies oder umgestaltet hat, unter den Arabern sich unverändert erhalten haben, wenn sie auch spät erst der Schrift anvertraut worden sind. Rücksichtlich der Bedeutung der beiden in Frage stehenden Sternnamen hat J. D. Michaelis durch die gründliche Behandlung der Art. כִּימָה und כְּסִיל in seinen suppl. ein so entscheidendes Wort gesprochen, dafs darüber seitdem alle Erklärer die von ihm festgesetzte Bedeutung sich zu eigen gemacht haben, und auch uns eine Verweisung auf jene Artikel genügt haben würde, wenn nicht durch die Verkehrtheiten, welche aus Mangel an Sachkenntnifs zuweilen in die Erklärung dieser Sternnamen eingedrungen sind, die Nachweisung als wünschenswerth hätte erscheinen lassen, dafs das von Michaelis auf dem Wege gelehrter Forschung gefundene Resultat mit den aus der Natur der Sache sich ergebenden Voraussetzungen vollkommen übereinstimmt.

Die LXX haben beide Namen gar nicht verstanden, und wenn sie das erste Glied des v. durch *ὁ ποιῶν πάντα καὶ μεταασκευάζων* wiedergeben, so scheinen sie etwa עשה כל ומכשיל gelesen zu haben. Als Schöpfer der Plejaden also und des Orion, oder, wie man es der populären Auffassung angemessener ausdrücken würde, der Glucke (so Luther) und des Himmelsriesen, wird Jehova hier zuerst bezeichnet, und indem so auf die in stiller Nacht nur eine Zeit lang im Jahre emporsteigenden abentheuerlichen Sternbilder hingewiesen wird, tritt das geheimnifsvolle Walten der göttlichen Allmacht deutlicher hervor, als wenn von den klareren, näher liegenden und gewohnteren Erscheinungen der Sonne und des Mondes die Rede wäre. D. Kimchi zwar will, in Uebereinstimmung mit der Art, wie er den Zusammenhang dieses v. mit dem vorigen auffafst, auch im folgenden nur Werke der Alles zum Guten wendenden und nach bestimmter Ordnung verwaltenden Allmacht erkennen, den regelmäfsigen Wechsel von Tag und Nacht, die Feuchtigkeit, die vom Meere aufsteigt und dann als Regen sich wieder über die Erde ergiefst; aber schon der Ausdruck צַלְמָוֶת zeigt, dafs nicht von dem gewöhnlichen Uebergange der Nacht in den Tag die Rede ist. Dieses Wort nämlich steht nirgends vom

---

Aben Esra z. d. St., der in astrognostischer Beziehung zu den vollkommen Sachkundigen gehört, versteht unter כימה den Widder, unter dem כסיל aber versteht er das Herz des Scorpions (Antares); die Ansicht des Talmud über beide Sterne s. Berachoth, fol. 58, b gegen Ende. Was die übrigen im alten Testamente vorkommenden Fixsternnamen angeht, so ist נָחָשׁ, »die Schlange«, Hiob 26, 13, für sich deutlich, עָשׁ (Hiob 9, 9, vgl. 38, 32) bedeutet sicher den Bären; und wenn Hiob 9, 9 die drei Sternnamen עש, כימה und כסיל schon darauf führen, dafs auch der vierte Ausdruck חדרי תימן, »Wohnungen des Südens«, ein Sternbild bezeichne, so stimmt zu dieser Benennung keines besser, als der prächtige Canopus und die ihn umgebenden Sterne im Sternbilde des Schiffes, welcher, in den nördlicheren Gegenden unsichtbar, auf Rhodus schon tief am südlichen Horizont erblickt wird, für die Bewohner von Alexandrien aber schon über 7 Grade hoch sich erhebt und, da er nur kurze Zeit sichtbar bleibt, eine um so merkwürdigere, mit Volksvorstellungen in mannigfache Verbindung tretende Erscheinung ist.

regelmäfsig wiederkehrenden Dunkel der Nacht, sondern steigernd nach schwächeren Ausdrücken, wie חֹשֶׁךְ (Hiob 34, 20. 21; 24, 17; 34, 22; Ps. 107, 10. 14), und mit dem Nebenbegriffe des Grauens (Hiob 16, 16; Ps. 23, 4), oder als Bild äufseren und inneren Leidens (Jes. 9, 9; Hiob 16, 16), und endlich insbesondere und ganz bestimmt vom grauenden Dunkel des Todtenreiches (Hiob 10, 21 f.; 38, 17, wo dem שערי צלמות im parallelen Gliede שרעי מות entspricht). Darum kommt denn auch das Wort in Prosa nie, in prophetischen Schriften, aufser unserer Stelle, nur Jes. 9, 1 u. Jer. 2, 6; 13, 16, sonst nur im Buch Hiob und in den Psalmen vor. Dieser seltene und eigenthümliche Gebrauch des Wortes unterstützt denn auch die Ansicht, dafs bei ihm eine, im Hebräischen bei Appellativen sonst freilich ganz ungewöhnliche, in den verwandten Dialecten aber häufig vorkommende (vgl. z. B. über das Syrische Michaelis, gramm. syr. §. LXI) Zusammensetzung aus zwei Substantiven vorliege, welche im Verhältnisse des stat. constr. zu einander stehen, aus צַל, „Schatten", und מָוֶת, „Tod." So erklären das Wort schon alle alten Uebersetzer (namentlich setzen die LXX, aufser Jer. 2, 6; Hiob 10, 22 und 38, 17, an welcher Stelle sie Ἅδου haben, also auch an den Tod denken, dafür immer σκιὰ θανάτου), die masoretische Punctation setzt diese Auffassung voraus, welche die jüdischen Sprachgelehrten unterstützen (vgl. Gesenius, thes. u. d. W.); so dafs ihr gegenüber die schon von L. de Dieu zu Hiob 12, 22 ausgesprochene und auch von Ewald (Lehrb. 270, c) vertheidigte Ansicht, dafs das Wort vom Stamme צלם durch Anhängung der Feminalendung ות gebildet, daher צַלְמוּת zu lesen und gleichbedeutend sey mit dem arabischen ظُلْمَةٌ, „Finsternifs", trotz der sonstigen Ungewöhnlichkeit solcher Composita im Hebräischen, schwer zu halten seyn möchte. Während nun die Umwandlung des Todesdunkels in Morgenlicht noch einmal die Sünder an des gnädigen Gottes Freundlichkeit erinnert, wird im weiteren Verlaufe den doch Unverbesserlichen die göttliche Allmacht nur in ihren furchtbaren Wirkungen vorgeführt; denn

unter der Verwandlung des Tages in Nacht haben wir wieder eine plötzliche ungewöhnliche Verfinsterung des hellen Tageslichtes, unter dem Ergiefsen des Wassers ein wildes Ueberwogen der Meerfluth uns zu denken. Parallelen zu unserer Stelle bietet, abgesehen von anderen Aussprüchen des Amos selbst (s. o. S. 123 f.), das alte Testament Hiob 12, 22; Joel 3, 4. Jarchi's Beziehung des letzten Versgliedes auf die Sündfluth ist wenigstens passender, als D. Kimchi's oben angeführte Deutung, wiewohl der Ausdruck des Propheten nicht gerade voraussetzen läfst, dafs er an jenes besondere Ereignifs gedacht. Auch der Koran ist voll von ähnlichen Schilderungen der Wirkungen der göttlichen Allmacht : Sur. 53, 50 erscheint Gott als رَبُّ ٱلشِّعْرَى, „Herr des Sirius", Sur. 81, سورة المكوير, „Capitel der Verfinsterung" genannt, beginnt die Schilderung des jüngsten Gerichts mit den Worten :

إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنْكَدَرَتْ,

„Wenn die Sonne geschwärzt wird und das Sternheer gestürzt wird",

und an der Stelle, welche den arabischen Erklärern für die erhabenste im ganzen Koran gilt, im 46. v. der 11. Sure, هود genannt, wird Gott eben so, wie von Amos, als das Wasser anredend, eingeführt :

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ٱبْلَعِى مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِى
وَغِيضَ ٱلْمَاءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ,

„Und es hiefs : „„O Erde, verschlinge dein Wasser, und o Himmel lass' ab!"" Und es nahm ab das Wasser, und es wurde erfüllt das Gebot."

v. 10. Der Stamm בלג kommt, im alten Testamente, aufser unserer Stelle, nur noch in der Form אַבְלֻתָה, Hiob 9, 27; 10, 20 und Ps. 39, 13, in der Bedeutung „heiter werden", und bei Jeremia 8, 18 in dem Substantiv מַבְלִיגִית, „Erheiterung",

vor. Danach hat denn auch an unserer Stelle Aquila das Wort durch μειδιῶν, Hieronymus durch „subridens“ ausgedrückt, sodafs dadurch ein sarkastisches, den höchsten Zorn ausdrückendes Lächeln bezeichnet wäre. Mit Recht aber bemerkt D. Kimchi, dafs das sonst intransitive Verbum hier transitiv zu fassen sey und in demselben Sinne hat es Jarchi, freilich zu frei, durch מגביר wiedergegeben: דובלית heifst eigentlich „aufglänzen, aufblitzen lassen“, und ist dann ein treffendes Bild für das plötzliche Hereinbrechen des Verderbens (שוד). עז, wie es hier ohne Artikel steht, eigentlich überhaupt „Starkes“ bezeichnend, bezieht sich auf persönliche Kraft und Macht, so dafs dann das zweite Glied des v. steigernd den Gedanken nachbringt, dafs nicht allein persönliche Stärke, sondern auch das äufsere Schutzmittel fester Burgen vor der strafenden Hand des Allmächtigen nicht sicher stellen könne. Der Chaldäer hat, um den im vorigen v. ausgesprochenen Gedanken des durch Jehova's Macht bewirkten gewaltigen Umschwungs aller Verhältnisse auch in diesem v. noch fortzuspinnen, שוד in der Bedeutung „Bedrückung“, und dann als Collectivbezeichnung zuerst für „die Bedrückten“, dann für „die Bedrücker“ genommen und paraphrasirt demnach: דמנבר חלשין על תקיפין ובווזין על כרכי תקיפין משליט, „der stärkt die Schwachen gegen die Starken und den Plünderern über die Burgen der Starken Gewalt giebt“; die Peschito übersetzt ähnlich: ؟مخلّب سلطا لـ ضعفا لـ مضعف لـ وضا مذلا, „der herrschen läfst den Schwachen über den Starken, und den Niedrigen über den Hohen erhebt“, und diese Deutung sucht Jarchi zu rechtfertigen, indem er שוד durch אדם שדוד וחלש erklärt. Die LXX haben bei ihrer Uebersetzung des מבלית durch διαιρῶν מפלית (vgl. ihre Uebersetzung zu Jos. 19, 51; Richt. 5, 15 f.; Dan. 2, 14; Esra 6, 18; 2. Chron. 35, 5 u. 12) vor Augen, oder doch im Sinne gehabt.

Nachdem so den auf ihre Macht trotzenden und in ihrem Wohlstande leichtsinnig Dahinlebenden der Prophet, den erst allgemeiner ausgesprochenen Gedanken der göttlichen Allmacht

auf die menschlichen Verhältnisse beziehend, gezeigt hat, wie dem gewaltigen Arme Gottes nichts widerstehen kann, geht er im 10. v. wieder zu weiterer Schilderung der Verbrechen über, durch welche die göttliche Allmacht für die Ephraimiten eine so drohende wird; die Beziehung dieses v. giebt Aben Esra gut an: ואם נביא יוכיח השופט ישנאהו הוא ושריו, „und wenn ein Prophet zurechtweist den König, so hafst ihn dieser und seine Grofsen"; בשער giebt eine nähere Bestimmung zu שנאו: sie schämen sich nicht, im Thore, dem Marktplatze und Versammlungsorte der Orientalen, also öffentlich, den Warnenden in schnöder Zurückweisung ihren Hafs zu bezeigen; vgl. 2, 12; 7, 12.

v. 11 u. 12 bricht nun, durch לכן eingeleitet und mit Erinnerung an die Verbrechen der Bedrohten fortwährend untermischt, die Androhung der Strafe herein. Das ἅπαξ λεγόμενον בּוּשָׁם haben Hitzig, in der Bedeutung „zu Schanden machen", Tuch (Genesis, S. 213, Anm.) und Meier (Wurzellexikon, S. 85), in der Bedeutung „schändlich handeln", als aus בּוֹשָׁשׁ, von בּוֹשׁ, „sich schämen", entstanden angesehen, weil allerdings den Gesetzen der Sprachentwicklung wohl der Uebergang des שׁ in ס, nicht aber der des ס in שׁ angemessen ist. Abgesehen aber davon, dafs בּוֹשָׁשׁ in einer ganz anderen Bedeutung wirklich vorkommt und zu den oben angenommenen die Construction mit עַל sich nicht wohl fügt, so ist ein mundartiger Uebergang des ס in שׁ, wie wir solche dialectische Eigenheiten bei dem Hirten Amos öfter finden, sehr wohl denkbar (Ewald, Lehrb. §. 31, d), und wie dem hebräischen שׁ das arabische س, dem hebräischen שׂ das arabische ش entspricht, so kann auch bei Amos 7, 14 בּוֹלֵס für בּוֹלֵשׁ, und hier בּוֹשָׁם für בּוֹסָם, „niedertreten", stehen. Bei dieser schon von Jarchi und D. Kimchi's Vater vorgetragenen Ansicht (s. D. Kimchi z. d. St.) schliefst sich an eine passende Bedeutung die Construction mit עַל sehr bequem an, und wir erhielten so eine Parallele zu der wahrscheinlichen Gestalt des Textes von c. 2, 7. Die Erinnerung an jene Stelle scheint

auch die LXX bewogen zu haben, das seltene Wort durch κατεκονδύλιζον auszudrücken, indem dort ἐκονδύλιζον, keins von beiden Worten aber sonst noch bei den LXX vorkommt. Die Peschito schliefst sich mit ihrem ܡܦܣܬܘܢ an die LXX an, der Chaldäer aber, welchem Hieronymus folgt, hat ב als Präfixum und שם als inf. von שָׁסַם, „plündern", aufgefafst, eine Auffassung, deren grammatische Unzulässigkeit schon Aben Esra und D. Kimchi gerügt haben, die übrigens für die Ursprünglichkeit der masoretischen Auffassung und gegen die Lesart בּוֹשֵׂם spricht, welche man als von בּוֹסֵם nur orthographisch verschieden ansehen könnte. משאת wird durch den Zusammenhang als eine Auflage ungerechter Art dargestellt; entweder wird dadurch eine von dem Armen aus seinen nöthigsten Lebensbedürfnissen mit Mühe zusammengebrachte Bestechung bezeichnet, ohne welche der habsüchtige Richter ihm sein Recht nicht will werden lassen, oder wahrscheinlicher eine Naturalienlieferung, welche der Gläubiger um geringer Schuld willen (vgl. c. 2, 6) von dem Armen erprefst, um das ungerechte Gut nachher wieder (vgl. 8, 5 f.) mit Vortheil zu verwerthen. Nach dieser, in einem Zwischensatze eingeschobenen neuen Erinnerung an die Sünden wird mit בתים, die durch לכן begonnene Strafandrohung fortgesetzt, deren einfacher Sinn ist: Ihr sollt des Reichthums, dessen ihr in sicherer Ruhe zu geniefsen denkt, nicht froh werden, vgl. die ähnliche Drohung gegen die Prachtgebäude Samariens c. 3, 15; auch Jes. 9, 9 dient das Bauen von „Häusern aus Quadern", zumal im Gegensatze gegen die im Orient gewöhnlichen Lehmbauten (solche, aus ungebrannten Steinen gebaut und, Hiob 4, 18, בָּתֵּי חֹמֶר genannt, werden auch durch das לְבֵנִים des Jesaia a. a. O. bezeichnet, vgl. Hitzig und Knobel z. d. St.), als Zeichen des sichersten Vertrauens auf die Dauer von Macht und Wohlstand. Zu כרמי חמד vgl. Jes. 32, 12; das gewöhnlichere חֶמְדָּה kommt in ähnlichen Verbindungen öfter vor, vgl. Jer. 3, 19; Ps. 106, 24; Jer. 12, 10; Hes. 26, 12. In den Worten צררי וגו׳ (v. 12) ist ein ähnlicher

Ausruf des Staunens und der Entrüstung enthalten, wie 2, 7; 3, 10; 5, 7, nur nicht so stark, wie an diesen Stellen, durch den vorgesetzten Artikel hervorgehoben; in Folge dieses Ausrufes geht, wie 5, 6 f., die 2. pers. in die 3. über. כֹּפֶר ist, wie Hitzig z. u. St. scharf bemerkt, von שֹׁחַד, dem allgemeinen Ausdruck für Bestechung, wohl unterschieden. Jenes Wort nämlich, eigentlich „die Sühne" bezeichnend, steht dann von dem Lösegeld, welches im Falle der Blutschuld, für welche Leibes- und Lebensstrafe, entweder nach der Bestimmung des Gesetzes (Ex. 21, 28 ff.), oder nach der Sitte der Blutrache (Sprüchw. 6, 35), drohte, zur Sühne entrichtet wird. Die Annahme solchen Lösegeldes gestattet nun das Gesetz ausdrücklich nur für den Fall, dafs durch einen längere Zeit stöfsigen Stier ein Mensch getödtet wird, dem Besitzer des Stiers (Ex. 21, 28 ff.), verbietet sie aber eben so bestimmt für den Fall des Mordes und culposer Tödtung (Num. 35, 31 f.). Wenn nun hier die Annahme des Sühngeldes als etwas rechtswidriges getadelt wird, so bezieht sich dies wohl darauf, dafs die bestochenen Richter auch in solchen Fällen das Gesetz durch ein geringes Lösegeld der reichen Frevler befriedigt erklärten, in welchen blutige Mifshandlungen der Armen schwere Leibes- und Lebensstrafen forderten. Dagegen kann der Arme nicht zu seinem Rechte gelangen: אביון דחה ist nur ein kürzerer Ausdruck für משפט אבי׳ הטו, wie Jarchi bemerkt, und dafs sie diese Rechtsverletzung sich בשער, vgl. v. 10, also öffentlich erlauben, beweist ihre Frechheit und mehrt ihre Schuld.

Im 13. v. bemerkt der Prophet, niedergeschlagen über die Verstocktheit des Volkes, dafs es eigentlich klug sey, in solcher Zeit völliger Verderbnifs die vergeblichen Worte zu sparen und ganz zu schweigen. Gleichwohl kann er es, im Eifer für seines Gottes Gesetz und für das Heil seines Volkes nicht lassen, dafs er nicht sollte reden, was jenes gebeut und dieses erfordert.

v. 14—16 wiederholt er daher in einer neuen Wendung die Mahnung zur Bufse und dann, in der traurigen Gewifsheit

der Unverbesserlichkeit seines Volkes, die Androhung der Strafe. Die Israeliten stützten sich nach v. 14 (vgl. c. 3, 2 und das dort Bemerkte), trotz ihrer Sünden, auf ihre äufsere Zugehörigkeit zum Volke Jehova's und wollten darum von der Möglichkeit, dafs sie, die Auserwählten, Unglück treffen könne, nichts hören. Der Prophet entgegnet ihnen, dafs diese Ansicht nur dann Grund habe, wenn sie durch innere Umwandlung ihres Willens als wahre Angehörige des Volkes Jehova's sich darstellten; כן heifst hier: „auf diese Weise", d. i. in diesem Falle, wenn ihr so thut; Jarchi erklärt es sehr gut: אם ואת תעשו אז יהי המקום עמכם כאשר אמרתם בלבבכם שתתקיים לכם גדולתכם, „wann ihr solches thut, dann wird der Höchste bei euch seyn, wie ihr in eurem Herzen wähnt, dafs eure Gröfse bestehen werde." Wie der 14. v. den Anfang des 5. v. wieder aufnimmt, so steht im 15. v. das שנאו zu dem שנאו des 10. v. und הציגו zu הניחו im 7. v. im Gegensatz; und wie Amos im 14. v. seine eine Grundüberzeugung ausspricht, dafs auch das auserwählte Volk dem Läuterungsfeuer strenger Strafe nicht entgehen werde, so deutet er am Schlusse des 15. v. die Hoffnung an, dafs nicht das ganze Volk dieser Strafe unterliegen, sondern ein Rest von Frommen Rettung finden werde (s. o. v. 3), vgl. Joel 2, 14. Die beiden folgenden vv. zeigen an dem Eindruck, welchen es macht, die Gröfse des Verderbens: nicht allein die Strafsen der Städte sind mit Jammer und Wehklagen erfüllt, auch die Landleute werden herbeigerufen, um Zeugen des Unglücks zu seyn und Theilnehmer an der Klage. Der 17. v. zeigt, wie der Prophet zu diesem letzten Gedanken kommt: sein Geist bewegt sich im Kreise wohlbekannter ländlicher Umgebung, vor seiner Seele steht das Bild der „Weinberge der Lust" (v. 11), welche die reichen Sünder angelegt, dafs sie Zeugen seyn sollten ihrer üppigen Feste. Statt Jubels aber vernimmt man dort Jammergeschrei, vollständig sind die Hoffärtigen durch Jehova's gewaltige Hand zu Boden geworfen, und entsetzt eilen die Landleute herbei, um den Fall der von Gottes Gericht getroffenen gewaltigen Herrn auf den Trümmern ihres Glücks zu beklagen. Der Gedanke, welchen schon Aben

Esra und auch Rosenmüller in diesen Worten gefunden, dafs Verheerung der Felder Grund der Klage der Landleute sey, wäre in diesem Zusammenhange nicht stark genug. קראו אכר mit Ewald zu übersetzen : „Es ruft der Landmann", scheint mir grammatisch nicht zu rechtfertigen, indem zwar das vor dem noch nicht genannten Subjecte stehende Prädikat in der nächsten, noch unbestimmten Form, d. h. im msc. sg., schwerlich aber im pl. voranstehen kann, wenn ein ganz neues Subject im sg. folgt (Ewald, Lehrb. §. 306, a; die Stellen Ps. 11, 7, wo auf einen geläufigen Collectivbegriff das Prädicat im pl. folgt, und Jes. 16, 4, wo das nachfolgende Subject bereits durch den Zusammenhang bekannt ist, vgl. §. 309, a, bieten für unsere Stelle keine vollständige Analogie). Wenn man מספד noch von קראו abhängig macht, so entsteht dadurch, dafs der Begriff „Trauer", welcher vorher das entfernte Object bot, nun das nächste Object bildet, eine auffallende Unregelmäfsigkeit der Rede. Einfacher erscheint es daher, das letzte Glied des v. als Ausdruck eines selbstständigen Gedankens zu nehmen. Wie wir etwa sagen könnten : „Dann haben die Todtengräber Arbeit"! so steht am Schlusse des 16. v. der allgemeine, hier scheinbar zu schwache Ausdruck ומספד וגו', „und Geseufz' ist da für die Klageweiber", aber, indem er gleichsam dem Leser die steigernde Bestätigung des Ausgesprochnen überläfst, ganz geeignet, ein recht grofses Leid zu bezeichnen. Unter יודעי נהי, eigentlich die der „Klage Kundigen", die „Klagekünstler", wie Ewald es ausdrückt, sind hier, obwohl der Ausdruck nicht erlaubt, männliche Individuen auszuschliefsen, doch wohl vorzugsweise die Klageweiber zu verstehen, wie sie bei den Griechen (Wachsmuth, II, S. 430) und auch später noch im Orient vorkommen. Obgleich nämlich ihr Auftreten nicht zu den gesetzlichen Stücken eines moslemischen Leichenbegängnisses gehört, ja übertriebene Todtenklagen als heidnischer Mifsbrauch im Islam verboten sind, so spielen sie doch noch in den älteren arabischen Volksliedern eine grofse Rolle (vgl. Rückert, die Makamen des Hariri, 1. Ausg., I, S. 235 ff. Hammer sagt

in den Wiener Jahrbb. Jahrg. 1846, S. 53 f.: „Die Klagefrauen, welche dem Sarge vorangingen, sind eben so eine uralte arabische, als hebräische Sitte, und der Araber hat dieselbe sogar unter die Sterne verpflanzt, indem er in den vier Rädern des Heerwagens nur einen Sarg und in den drei Sternen der Deichsel die drei dem Sarge vorangehenden Klagefrauen sieht, welche bei den Arabern Binaton-nasch — بَنَاتُ نَعْشٍ —, d. i. die Töchter des Sarges, heifsen"). Mit D. Kimchi und Ben Melech מספר אל יודעי נדוי kurzweg für gleichbedeutend mit יודעי נהי אל מספר zu erklären, ist jedenfalls zu gewagt. Das Verbum עָבַר, mit ב construirt und von Jehova ausgesagt, bezeichnet sein über diejenigen, durch deren Mitte er wandelt, furchtbar ergehendes Strafgericht, vgl. Ex. 11, 4; 12, 12; mit ל und על construirt drückt es unten c. 7, 8, Micha 7, 18 u. Sprüchw. 19, 11 Nachsicht mit menschlichen Vergehen aus. Danach ist also einzuschränken, was Hieronymus z. d. St. bemerkt: „Verbum Hebraicum „„pertransibo"", quod eorum lingua dicitur Eebor, quoties in Scripturis sanctis ex persona Dei ponitur, pro poena accipiendum, ut nequaquam apud eos maneat; sed pertranseat ac relinquat."

Vierter Absatz.

Cap. V, v. 18—27.

Mit diesem Absatz geht der Weckruf, mit welchem die drei vorhergehenden capp. begannen, in den Wehruf über; und zwar ertönt auch dieser zuerst wieder an die, auch c. 3 zuerst angeredeten, auf ihre israelitische Abstammung blind Vertrauenden (s. o. S. 117); diese wünschen, nach v. 18, den Tag Jehova's herbei, der dem auserwählten Volke höchstes Glück, den Feinden schrecklichen Untergang bereiten werde. Sollte an die Stelle der gegenwärtigen, durch Sünde und Uebel verderbten Welt eine selige Zukunft der Frömmigkeit und des höchsten äufseren Glückes treten, wie die Israeliten es erwar-

teten, so mufste erst ein strenges Gericht über das Böse ergehen und vertilgende Strafe über es verhängt werden. Dazu sollte, nach israelitischer Vorstellung, eben der auch hier erwähnte grofse und furchtbare Tag Jehova's dienen (Credner, Joel, S. 153; Knobel, I, S. 325 f.). Nach einem tiefen Gefühle des Bundes zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche des Geistes, welches allen Völkern eigen ist (vgl. die von Credner a. a. O. S. 227 ff. beigebrachten zahlreichen Belegstellen), nimmt an den Schrecken, welche dann im Bereiche des menschlichen Lebens sich ereignen werden, auch die leblose Natur Antheil, und jedes schreckenerregende Naturereignifs, wie jede furchtbare Katastrophe im menschlichen Leben, galt daher als Ankündigung dieses Tages. So erscheint er bei Joel (c. 3, 3 u. 4) bezeichnet durch Verfinsterung der Sonne und des Mondes, durch Blut, Feuer und Rauchsäulen, und so nennt ihn auch Amos, hier u. v. 20, einen Tag der Finsternifs (vgl. Joel 2, 2 und die oben, zu v. 8, angeführten Stellen des Koran), welche also hier einmal im eigentlichen Sinne, dann aber auch als Symbol des höchsten Leidens zu fassen ist. Jene Sicheren nun wähnten, dafs die Schrecken des göttlichen Gerichtstages nur den Feinden verderblich, für alle Israeliten dagegen Vorboten höchster Freude seyen; und wenn daher Amos ihrer thörichten Hoffnung auf jenen Tag die Bemerkung entgegen hält, dafs es ein Tag der Finsternifs sey, so ist damit angedeutet, dafs auch sie von den im Gefolge des Strafgerichts eintretenden Leiden nicht verschont bleiben werden, und mithin wieder der Gedanke ausgesprochen, dafs auch die Israeliten die läuternde Strafe in ganzer Strenge treffen werde. Diesen Gedanken drückt der 19. v. in Bildern gesteigerter und unvermeidlicher Gefahren aus, und der 20. v. hebt durch die gehäuften Bezeichnungen der Finsternifs die Gröfse dieses Verderbens aufs Neue hervor; eigentlich sollte er als Nachsatz an den 19. v. sich anreihen, die Lebhaftigkeit der Rede aber läfst den Propheten die Form des Nachsatzes in die eines Fragesatzes umwandeln.

v. 21—24 zeigt, worauf das falsche Vertrauen dieser Classe von Israeliten sich stützt, es ist dies ihre Gewissenhaftigkeit im äufserlichen Gottesdienst. Nach c. 6, 1 ist anzunehmen, dafs Amos auch hier Judäer sowohl, als Ephraimiten, im Auge hat, und wir haben demnach hier sowohl an Cultushandlungen des reinen Jehovadienstes, als an solche des unreinen Cultus des nördlichen Reiches zu denken, der ja hier als der wahre Gottesdienst und mithin als ein verdienstliches Werk galt. Während nun das mosaische Gesetz die Einheit der Gesinnung mit den von ihm vorgeschriebenen Cultushandlungen noch unbefangen voraussetzt, und auch die Propheten in der ersten Periode des Prophetismus zunächst um äufsere Geltendmachung des Jehovacultus bemüht waren, so hatte sich doch nach und nach die Gesinnung von dem äufseren Werk zu trennen begonnen. Schon Joel mufste am Schlusse der ersten Periode des Prophetismus mit der Mahnung hervortreten (2, 13), die Herzen zu zerreifsen und nicht blos die Kleider. Besonders aber ist es den Propheten der Periode, welcher Amos angehört, eigen, dafs sie auf innerliche Aneignung des Gesetzes dringen, und wo diese fehlt, da bezeichnen sie das äufserliche „gute Werk" als durchaus werthlos. So fordert statt dessen auch hier Amos vielmehr Reinheit des Herzens und Rechtschaffenheit des Wandels. Im 21. v. ist חָג, von חגג, „herumhüpfen", allgemeiner Ausdruck für fröhliche Feierlichkeit, עֲצָרָה dagegen, gemäfs seiner Abstammung von עצר, „mit Gewalt zusammenhalten", bezeichnet bestimmte, festgesetzte Festversammlungen, entspricht also unserm „Fest." הֵרִיחַ mit folgendem acc. heifst „etwas riechen", mit folgendem ב, „mit Wohlgefallen etwas riechen", und steht so Lev. 27, 31 von Jehova in Bezug auf den ihm angenehmen Geruch des Opfers. Dann ist es, z. B. Jes. 11, 3, Ausdruck für Wohlgefallen überhaupt. Auch hier steht es vom Wohlgefallen Jehova's an den ihm gefeierten Festen, so jedoch, dafs in dem Ausdrucke zugleich eine Erinnerung liegt an den Geruch der an diesen Festen dargebrachten Opfer; die Uebersetzung der LXX, *καὶ οὐ μὴ ὀσφρανθῶ θυσίας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ὑμῶν,*

hebt diesen Nebengedanken ausdrücklich hervor. Auch wir gebrauchen „etwas nicht riechen können“ als Ausdruck des höchsten Abscheu's, und so sucht unsere Uebersetzung durch ihre Wörtlichkeit zugleich die Doppelsinnigkeit des hebr. Ausdruckes wiederzugeben. Mit הסר וגו׳, im 23. v., wird Israel als Ganzes angeredet; המון bezeichnet eigentlich ein wildes Geräusch, und ist daher, von Liedern gebraucht, ein verächtlicher Ausdruck, vgl. c. 6, 5. v. 24. נחל־איתן, eigentlich „ein beständiger Bach“, im Gegensatze zum אַכְזָב (Micha 1, 14; Jer. 15, 18), dem „lügnerischen“, der durch plötzliches Versiegen die, welche ihm vertrauten, betrügt, ist ein Bach, der seine Entstehung nicht blos der Regenzeit verdankt, sondern nicht versiegendem Quellwasser. Der unmittelbar vor der Regenzeit hergehende, später Tisri genannte Monat führte daher früher (1. Kön. 8, 2) den Namen יֶרַח הָאֵיתָנִים, weil in ihm nur solche Bäche noch Wasser haben.

Die beiden folgenden vv., zumal der 26. v., sind die schwierigsten der ganzen Schrift.[26]) Von vornherein läfst sich erwarten, dafs die vv. eine Erklärung oder Bestätigung dafür beibringen sollen, dafs Jehova um äufsere Opfer sich wenig kümmert. Das ה vor זבחים nun ist von allen alten Uebersetzern und fast von allen neuern Auslegern als fragendes ה aufgefafst worden, und zwar als Bezeichnung einer Frage

---

[26]) Es hat sich zur Erklärung dieser vv., zum Theil in Folge des Umstandes, dafs im neuen Testamente (Act. 7, 43) von ihnen in einer vom masoretischen Texte abweichenden Uebersetzung Gebrauch gemacht wird, eine eigne Literatur gebildet; sie sind, abgesehen von den Commentatoren, behandelt von: J. G. Meier, de sacello et basi idolorum, Helmst.; Rohten, de Molocholatria Judaeorum, Jen.; Seuberti, opp. posth. p. 108, Amst.; Vitringa, obs. sacr. p. 241—271; Witsius, misc. sacr. I, p. 608—617; Jablonsky, Remphah Aegyptiorum deus ab Israelitis in deserto cultus etc., Francof. ad V. 1720, u. opusc. II, p. 1 sqq.; Spencer, de legg. Hebr. III, c. 3, 1; Schroeder, de tabernaculo Mosis et stellae Dei Rempha, Marp. 1745; Michaelis, suppl. p. 1226 sqq., neuerdings besonders von Vatke, bibl. Theol. S. 190 ff. und von Movers, Phönicier, I, S. 289 ff.

negativer Art, wonach also der Sinn des v. wäre : Auch während eures vierzigjährigen Aufenthaltes in der Wüste habt ihr mir keine Opfer dargebracht. Der Auffassung des Satzes als einer bejahenden Frage steht zwar von Seiten der Grammatik nichts entgegen (s. u. zu c. 6, 2), der Sinn würde dann seyn: Auch während eures vierzigjährigen Aufenthaltes in der Wüste habt ihr mir Opfer dargebracht, und dazu würde dann v. 26 den ergänzenden Gedanken liefern : Und doch habt ihr damals Götzendienst getrieben; aber dann wäre die Periode des Auszuges, welche sonst als glänzende Zeit der innigsten Gemeinschaft zwischen Jehova und seinem Volke hervorgehoben wird, als schlagendes Beispiel der Blüthe des Götzendienstes angeführt, was, wenn schon einzelne Rückfälle, als in jener Zeit vorgekommen, auch sonst nicht geläugnet werden, keineswegs gestattet werden kann, und aufserdem stände bei dieser Erklärung die Erwähnung der vierzig Jahre ganz müssig da. Dasselbe gilt gegen Maurer's Vorschlag, das ה als Artikel aufzufassen; eher liefse sich diese Auffassung rechtfertigen, wenn man mit Dahl נשאתם auf die Gegenwart beziehen könnte : „Opfer habt ihr mir damals dargebracht; jetzt aber treibt ihr Götzendienst"; aber abgesehen davon, dafs dieser Gedanke sehr undeutlich ausgedrückt wäre, kommt in der Zeit des Amos ein Götzendienst, wie er hier geschildert wird, nicht vor. Gegen die Auffassung der Frage als einer verneinenden spricht allerdings der Umstand, dafs ein vollkommenes Unterbleiben des Opfercultus in der Wüste nicht angenommen werden kann; aber die Bedenken, welche darauf hin Maurer aus Mercier — denn diesem gehören wieder die aus Rosenmüller's Scholien entlehnten Worte eigentlich an — beibringt, sind von Mercier selbst schon beseitigt, und zwar besser, als von Rosenmüller in einer von Nikolaus von Lyra bereits versuchten Weise, und als von denen, welche, wie schon Hieronymus, לִי als nachdrücklich gesetzt betrachtet wissen wollten, so dafs der Sinn des v. wäre : Nicht mir, sondern den Götzen habt ihr eigentlich die Opfer dargebracht. Mercier bemerkt nämlich : „Caeterum hoc non ita accipiendum, quasi

nunquam totis annis quadraginta sacrificia in deserto fecerint : sed quod nondum in deserto propter eius incommodidatem esset stata et ordinaria sacrificiorum ratio.“ Verglichen mit dem wohleingerichteten Opfercultus der Gegenwart des Propheten und dem Eifer, mit welchem man ihm damals abwartete (vgl. c. 4, 4 f.; 5, 21 f.), wurde während des vierzigjährigen Zuges durch die Wüste so gut wie gar nicht geopfert, und gleichwohl — dieser Gedanke ist mit Nikolaus von Lyra und Ewald zu ergänzen — war dies eine Zeit der speciellsten auffallendsten Gnadenerweisungen Jehova's, ein sicherer Beweis, dafs diese von dem äufserlichen Opferdienste nicht abhängen. Auch sonst im alten Testamente wird ein solcher Zustand des Opferdienstes, wie unser v. ihn schildert, als während des Lebens in der Wüste bestehend, vorausgesetzt, namentlich Jer. 7, 22, wo ganz wie an unserer Stelle (vgl. v. 23) mit Beziehung auf die Periode des Auszuges, rechtschaffener Sinn und Wandel, als eigentlicher Gegenstand von Gottes Geboten, dem äufseren Cultus entgegengesetzt wird.

Durch die Erwähnung des mangelhaften äufseren Cultus jener Zeit wird nun der Prophet, v. 26, daran erinnert, dafs die Israeliten damals sogar vom Götzendienst sich nicht vollständig frei erhalten; denn dafs vom Götzendienst in diesem v. die Rede ist, geht auch vor der Erklärung der schwierigen Einzelheiten schon allein aus der Erwähnung : „der Götter, welche ihr euch gemacht“, hervor. Jarchi erklärt zwar z. d. St. : חזור לענין הפורענות שלמעלה חשך לכם וגו' ונשאתם בנולה עמכם את גילולים ירכיבום האויבים על צואריכם לשאתם עמכם בנולה, „er wendet sich wieder zur Angelegenheit der Strafen, wovon es oben hiefs : „„Finsternifs ist euch der Tag Jehova's““ u. s. w. Und ihr tragt in Gefangenschaft mit euch eure Götzen, es laden sie die Feinde auf euren Nacken, damit ihr sie traget mit euch in Gefangenschaft“; er bezieht also diesen v. auf die Zukunft und beginnt mit ihm die Strafandrohung. An ihn schliefsen sich von älteren Auslegern Lyranus, Vatblé, Arias Montanus, J. Gerh. Meier an, und auch Ewald (z. d. St., vgl. seine Recensionen von

Vatke's bibl. Theol. in den Berl. Jahrb. 1836, S. 87) hat sich für jene Beziehung des v. erklärt, „weil sonst die 4 Wörter v. 27 nach v. 18—26 gar zu kurz und schaal lauten würden." Aber c. 4, 12 war die Strafandrohung noch weit kürzer ausgedrückt, und sobald man v. 26 und v. 27 verbindet, steht vielmehr v. 25 sehr nackt und unklar da, zudem scheint nur ein Wegwerfen (vgl. zu c. 4, 2), nicht ein Mitschleppen der Götzen dem Sinne des Propheten gemäfs zu seyn, hauptsächlich aber spricht gegen diese Auffassung, dafs an den hier Bedrohten nicht Götzendienst, sondern verkehrter Jehovadienst gerügt wird, und dafs überhaupt eigentlicher Gestirndienst in Israel erst nach dem bedeutenderen und dauernderen Einflusse der Assyrer wieder vorkommt (vgl. Deut. 4, 19; 2. Kön. 17, 16; 21, 3; 23, 4 mit Richt. 2, 11 ff.; 10, 6 ff.; 1. Sam. 7, 3 ff.; 1. Kön. 11, 7. 33; 2. Kön. 16, 3).

Dafs übrigens in diesem v. von Gestirndienst die Rede ist, zeigt כוכב deutlich genug an; im Einzelnen aber wird der v. durch die Wörter סִכּוּת und כִּיּוּן, welche nur hier vorkommen, undeutlich. Beide Wörter liefsen sich zwar etymologisch leicht erklären: סִכּוּת, auf den Stamm סכך zurückgeführt, erklärten die Meisten durch סֻכָּה, „Zelt", Rosenmüller und Ewald nehmen es für gleichbedeutend mit dem syrischen ܣܟܘܬܐ, „hölzerner Nagel", „Pfahl", wonach es nach Rosenmüller hier eine Statue bezeichnen soll; כִּיּוּן, von כון abgeleitet, wurde gewöhnlich für „Gerüste" (Hitzig), „Gestelle" (Ewald), selten, worauf wohl schon das „imago" des Hieronymus hindeutet, für „Statue" (vgl. Gesenius z. d. W.) genommen und so ergab sich die Uebersetzung: „Und ihr truget das Zelt (den Pfahl) eures Königs und das Gerüst eurer Bilder, den Stern eurer Gottheit, welchen ihr euch gemacht", und durch ihre Beziehung auf herumgetragene Behälter oder Gestelle von Bildern für Gestirngottheiten ein ganz passender Sinn. Aber der durch Etymologie gewonnenen Deutung fehlt die geschichtliche Bestätigung: schon die Rabbinen haben die Wörter nach der masoretischen Punctation nicht verstanden,

Aben Esra macht einen sehr unglücklichen Versuch, סִכּוּת auf סכך (Deut. 27, 9) in der Bedeutung „aufmerken" zurückzuführen, כִּיּוּן fafst er als Eigennamen auf, und während D. Kimchi bei letzterem Worte gar an die כַּוָּנִים, „Opferkuchen" (Jer. 7, 18; 44, 19) denkt, erklärt Jarchi beide Namen rund heraus für Götzennamen, und gesteht damit seine Unfähigkeit ein, sie als Appellative zu erklären. Und auch die alten Uebersetzer wissen keinen andern Rath zur Erklärung der masoretischen Lesart. Der Chaldäer behält beide Wörter, der Syrer wenigstens כיון in der Form ܟܘܢ bei. סכות geben die LXX durch *σκηνή* wieder, wodurch sie sonst סֻכָּה ausdrücken, sie lasen also סִכּוֹת und setzten nur ungenau den sg. statt des pl., denn Hieronymus, dessen „tabernaculum", so wie das ܡܫܟܢܐ der Peschito, hier an die LXX sich anschliefst, giebt ganz bestimmt „Sochoth" als Lesart des Grundtextes an, und auch der den Buchstaben des Grundtextes ängstlich berücksichtigende Aquila übersetzt *συσκιασμούς*, hat also ebenfalls סִכּוֹת gelesen. Nach diesem Allen suchen wir in den alten Uebersetzungen nicht blos eine Erklärung, sondern sogar eine Bestätigung für das masoretische סִכּוּת vergeblich (denn Theodotion kann sie mit seiner verkehrten Uebersetzung unmöglich bieten, welche an סכה = שכה „Einsicht haben", denkend, vgl. Jes. 2, 16; Hiob 38, 36, *ὄρασις* für סכות setzt und, in Erinnerung an כהה, *ἀμαύρωσις* für כִּיּוּן), vielmehr erscheint סִכּוּת entschieden als die bestätigtste Lesart. כיון hat nur Hieronymus appellativisch zu erklären versucht. Während die beiden orientalischen Uebersetzungen das Wort beibehalten, die Peschito in etwas veränderter Form, der Chaldäer natürlich auch nur den Consonanten nach, fassen die LXX es bestimmt als Eigennamen auf; eben so Aquila und Symmachus, welche, nach Hieronymus, das hebräische Wort beibehielten, und zwar in der Form „Chion", also es durch *Χιών* ausdrückten. Da diesemnach die Masoreten weder in der alten Tradition, da die ältesten Zeugnisse andere Lesarten darbieten, noch in späterem Sprach-

gebrauche, oder in einer gangbaren Etymologie eine Stütze für ihre Lesart haben konnten, indem diese von jüdischen Gelehrten, die kurz nach dem Abschlusse der masoretischen Punctation lebten, schon nicht mehr verstanden wurde; so ist anzunehmen, dafs sie כיון selbst nicht gründlich verstanden, es darum für einen Eigennamen, und zwar nach dem Zusammenhange für den eines Götzen hielten, und ihm die durch die Consonanten am nächsten gelegte Aussprache nach der geläufigen Nominalform קִטּוּל gaben. Stand so כִּיּוּן einmal fest, so schien der Parallelismus aufzufordern, auch סכות, als einen Götzennamen von ähnlicher Form, סִכּוּת zu punctiren.

Was nun dies letztere Wort angeht, so ist dafür, wie wir gesehen, die Lesart סִכּוּת durch die alten Zeugnisse vollständig gesichert; aber auch zur Erklärung des immer noch dunkeln כיון giebt schon Aben Esra's Erklärung des Wortes, welche auch D. Kimchi anführt, einen bedeutungsvollen Fingerzeig. Aben Esra bemerkt nämlich: ומלת כיון ידועה בלשון ישמעאל גם פרס כי הוא כי"און והוא שִׁבְתֵּי כי עשו לו צלם „was anlangt das Wort כיון, so ist bekannt, dafs dies im Arabischen und auch im Persischen כיואן lautet, und dies ist der Saturn, welchem sie ein Bild gemacht." In der That kommt nicht nur im Persischen und Arabischen كَيْوَان in dieser Bedeutung vor, sondern schon Ephräm (serm. VIII adv. haer., opp. II, p. 458) bezeugt, dafs das syrische ܟܝܘܢ, wodurch die Peschito das hebräische Wort ausdrückt, den kinderfressenden Gestirngott Saturn bezeichne, auch die Zabier nennen den Saturn صمّ (Gesenius, Jes. II, S. 343), so dafs am meisten dafür spricht, im Urtexte כִּיּוּן, oder כִּיָּן, als Namen des Saturn, zu lesen. Auch die LXX bestätigen diese Lesart. Sie drücken כיון durch Ῥαιφάν [27]) aus. Ihre vom Grundtexte abweichende Wort-

[27]) Neben der vaticanischen Lesart Ῥαιφάν ist Ῥεφάν die bezeugteste, sie findet sich im cod. XII. 42. 62. 147 bei Holmes, ferner bei Hieronymus, Theodoret, Cyrill und in der hex. syr. Uebersetzung. Justin

stellung, τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, ist, da sie sonst dem Grundtexte Wort für Wort folgen, auffallend und kann keinen andern Zweck haben, als den, das Wort Ῥαιφάν als Bezeichnung eines Sterngottes bestimmt darzustellen. Die Wortstellung liefert also zugleich den Beweis, dafs dies Wort ihnen selbst keineswegs unverständlich und etwa nur gesetzt war, weil sie statt כיון im Urtexte die allerdings im alten Alphabet sehr ähnlichen Consonanten ריפן (s. d. Tabelle in Gesenius' mon. phoen.) zu lesen glaubten [28]); vielmehr gewinnt die von Ath. Kircher zuerst benutzte, dann von Jablonsky (Remphah Aegyptiorum deus ab Israelitis in deserto cultus, Francof. ad V. 1734, und seine Opusc. II, p. 1 sqq.; vgl. Gesenius, thes. u. כיון) angefochtene, neuerdings aber von Movers (Phönicier, I, S. 289 ff.) wieder in Schutz genommene Angabe eines arabisch-koptischen Planetenverzeichnisses (es findet sich zuerst in Kircher's ling. Aeg. rest. p. 49; auch bei Michaelis, suppl. p. 1226, so wie bei Vitringa u. Spencer a. a. O., ist es abgedruckt; Hottinger, quaest. antim. p. 57, bringt dieselbe Angabe aus einem koptisch-arab. Wörterbuche) neue Wahrscheinlichkeit. Hiernach entspricht *PHΦAN* dem زُحَل der Araber, d. i. dem Saturn, und wäre mithin hier zur Erklärung des hebräischen כיון wohlbedächtig gebraucht. [29]) Selbst für den Fall aber, dafs es daraus irrthümlich entstanden wäre,

---

(dial. c. Tryph. 22. p. 120 s. und dazu Credner's Beiträge zur Einleitung, II, S. 181 ff., S. 276 ff.) hat Ῥαφάν, ebenso der Araber; das Ῥεμφάν des cod. 95. 185. 139 endlich ist vielleicht durch Erinnerung an den Götzennamen Ῥεμμάν (s. o. S. 328) entstanden; vgl. auch die Varianten zu Act. 7, 43.

[28]) Oder ריון, wie nach Drusius Vorgange von Vielen angenommen wurde, obgleich der Uebergang des ו in φ ohne Analogie ist.

[29]) Theodor bemerkt zu Ῥεμφάν · φασὶ δὲ τὸν ἐωσφόρον οὕτω κατὰ τὴν Ἑβραίων καλεῖσθαι γλῶτταν. Jablonsky selbst will Romphah lesen und dies als eine aus Ouro-m-Phah, „Herr des Himmels", entstandene Bezeichnung des Sonnengottes aufgefafst wissen. Auch an den ägyptischen Kriegsgott „Renpa", oder an „rempe", „das Jahr", könnte man denken; vgl. Bunsen, I, S. 501 u. 579.

würde das Wort einen Beweis enthalten, dafs den LXX kein Grund vorlag, das ו in כיון als Vocal anzusehen, und somit die von uns angenommene Lesart bestätigen. Diesemnach hätten wir das erste Glied des v. zu übersetzen: „Und ihr erhebet die Hütten eures Königs und den Kaiwan", d. i. den Saturn. Unter dem „König" kann in diesem Zusammenhange nichts Anderes, als ein Götze verstanden werden, unter den „Hütten" sind die kleinen Gehäuse zu verstehen, in welchen (vgl. z. B. Herodot II, c. 63; Diodor XX, c. 25; Aet. 19, 24; Spencer a. a. O. p. III, 3, 1; auch Witsius und Deyling a. a. O.) Bilder des Götzen aufbewahrt und umhergetragen wurden. Dafs von dem einen Götzen mehrere Bilder existirten, ist sehr wohl denkbar, und darum der pl. סֻכּוֹת keineswegs auffallend, gleichwohl zogen die LXX vor, das Wort im sg. wiederzugeben, und auch neuere Ausleger wurden durch den Umstand, dafs bei סכות der Götze im sg. erwähnt ist, bewogen, der so nahe liegenden und am besten bezeugten Lesart סֻכּוֹת die sehr prekäre Singularform des masoretischen Textes vorzuziehen. Nun ist aber auffallend, dafs neben dem ganz bestimmten „Kaiwan" zur Bezeichnung des andern Götzen die allgemeine Benennung „euer König" steht, eine Benennung, die ja am Ende auch dem Kaiwan selbst, so gut wie jedem andern Gotte, zukam; man sollte statt ihrer vielmehr den Eigennamen eines Gottes erwarten. Und wirklich hat zwar der Chaldäer seinem פַּתְכּוּמָרְכוֹן (nach Andern פַּתְכָּרְכוֹן, gewifs aber sind beide Worte im sg. zu lesen, nicht im pl., wie gewöhnlich punctirt wird) zufolge, obwohl das Wort auf einen Götzen bestimmt hinweis't, doch schon wie unser masoretischer Text gelesen, auch des Symmachus und Theodotion *τοῦ βασίλεως ὑμῶν* (Cyrill schreibt irrthümlich dem Aquila und Theodotion diese Uebersetzung zu) ist aus ihm geflossen, und Hieronymus sagt ausdrücklich, er habe מלככם vor sich gehabt; dagegen haben die LXX *Μολόχ*, den Eigennamen des bekannten Götzen, in gleichem Sinne setzte Aquila *Μαλχόμ*, auch die Peschito bietet ܡܠܟܘܡ, und schon Hieronymus

liefs sich durch das Gewicht solcher Autoritäten bestimmen, gegen seinen Text „tabernaculum Moloch“ zu übersetzen, zumal da diese Uebersetzung das Zeugnifs des Protomartyr Stephanus im neuen Testamente (Act. 7, 43) für sich hatte. So durch mindestens gleich gewichtige äufsere Zeugnisse und aufserdem durch den Zusammenhang unterstützt, empfiehlt sich die Lesart מלכם als die vorzüglichere, und es giebt sich für den Anfang des v. die Uebersetzung: „Und ihr truget die Gehäuse des Milchom und den Kaiwan.“ Die weitere Angabe jener arabisch-koptischen Planetenverzeichnisse, wonach Moloch dem arabischen مريخ, d. i. Mars, entspricht, könnte auf die Vermuthung führen, dafs hier die beiden Planeten nebeneinander genannt seyen, welche von Alters her als Repräsentanten des zerstörenden Princips galten, „das grofse und das kleine Unglück“ der späteren Astrologie (vgl. Gesenius, Jesaia, II, S. 343 ff.; Movers a. a. O. S. 364 ff.; vgl. 187 f.; 309 f.). Allein von diesem complicirten Sterndienste, wie er wohl bei den Chaldäern später vorkam, findet sich in älterer Zeit bei den Israeliten keine Spur, und wir haben vielmehr unter dem hier erwähnten Milchom jenen bei allen Semiten, von ihrer armenischen Heimath her, verehrten Feuergott zu verstehen, in welchem die im verzehrenden Feuer vorzugsweise hervortretende zerstörende Kraft der Natur personificirt erschien, und als dessen natürlicher Repräsentant der Planet Saturn angesehen wurde. Diesemnach bezeichnen die Hütten des Milchom und die Sternbilder des Kaiwan nur verschiedene Formen, welche sich aber im Grunde auf denselben Cultus beziehen. Bei den Aegyptern den Ursprung dieses Cultus zu suchen, ist verfehlt, da bei ihnen eigentlicher Sterndienst gar nicht vorkommt, vielmehr das astronomische Element auch da, wo es, wie im zweiten und dritten Götterkreise, wirklich erscheint hinter kosmogonische und tellurische Beziehungen zurücktritt (vgl. Bunsen, I, S. 483). Auch bei den Israeliten verschwindet das Interesse für diesen Sterncultus, sobald sie ein ackerbauendes Volk geworden sind, und wird erst durch die Berührung

mit den Assyrern wieder neu erweckt; selbst des Molochdienstes geschieht, aufser den Stellen des Gesetzes, in welchen er verboten wird (Lev. 18, 21; 20, 2 ff.), nur 1. Kön. 11, 7, mit Beziehung auf Salomo, dann erst wieder 2. Kön. 16, 3 mit Beziehung auf Ahas Erwähnung; dagegen war das freie Nomadenleben der semitischen Urzeit, zumal der Aufenthalt in der arabischen Wüste, dem Gestirncultus günstig. Wir betrachten also den Molochs- und den damit zusammenhängenden Saturnuscultus als dem natürlichen Volksbewufstseyn der Semiten überhaupt und der Israeliten insbesondere ursprünglich angehörig, sind aber weit entfernt, etwa Mose's Wirksamkeit mit Vatke (a. a. O.) als eine gewisse Vergeistigung dieses Nationalcultus, oder gar mit Daumer den Jehovismus der Propheten als Resultat eines von Pfaffentrug ausgegangenen schwachen Versuches einer „gemachten" Reform des „uralten, ächt nationalen, legalen und orthodoxen mosaischen Molochjehovismus" zu betrachten. Eine Verwandtschaft zwischen dem durch das Alles verzehrende Feuer repräsentirten Gotte, und zwischen der reinen Geistigkeit Jehova's, welcher gegenüber alles Endliche als nichtig erscheint, besteht allerdings, und eben darum konnte, nach dem Gesetze der Geschichtlichkeit und der Allmäligkeit, welchem auch die Offenbarung folgt, die reinere Gotteserkenntnifs nur auf semitischem Boden Wurzel schlagen. Aber zwischen dem, wenn auch noch so flüchtigen, doch immer der Sphäre der Sinnlichkeit angehörenden Feuer und der reinen, freien Geistigkeit Jehova's, zwischen dem den Körper seiner Verehrer verschlingenden Feuergotte und Jehova, dessen heiliges Gesetz nur Vernichtung des von dem Göttlichen losgerissenen egoistischen Willens fordert, zwischen dem Molochdiener, der seine Kinder in frommer Verblendung seinem Götzen opfert, und dem Jehovaverehrer, der das geistige Opfer kindlichen Gehorsams seinem Gotte darbringt, findet zugleich ein noch weit gröfserer Unterschied statt. Dieser Unterschied besteht eben darin, dafs das, was dort im Gebiete der Sinnlichkeit sich bewegt, hier in die Sphäre des Geistes erhoben ist, und ein solcher Unterschied ist nicht als Resultat natürlicher

nationaler Entwicklung, sondern nur als Folge der Einwirkung der schöpferischen Geisteskraft ausgezeichneter Persönlichkeiten begreiflich, mithin als Resultat einer Offenbarung (s. o. S. 3), als deren Träger Abraham und Moses bestimmt bezeichnet werden. Insofern nun das höhere Princip dieser Offenbarung aus dem natürlichen Bewufstseyn des Volkes nicht von selbst sich ergiebt, sondern ihm mitgetheilt werden mufs, ist der dem Nationalkultus entgegentretende Jehovismus allerdings ein „gemachter", in üblem Sinne aber nur für den, welchem das blinde Walten der natürlichen Neigung mehr gilt, als die freie Kraft des göttlichen Geistes, welche über die Natur siegend sich erhebt. Ferner tritt der Israelitismus nur durch das, die entgegenstehenden Elemente des natürlichen Bewufstseyns immer mehr überwindende, geistige Princip des reinen Jehovismus in diese eigenthümlich innige Beziehung zu dem Christenthum, der „Angel der Welt", und darum liegt auch seine weltgeschichtliche Bedeutung, sein wahres Wesen nur in jenem Princip, zu welchem die im Israelitismus noch erhaltenen Elemente der Naturreligion nur als verschwindende Reste einer Vorstufe, oder als Producte der noch nicht vollständig überwundenen natürlichen Neigung des Volkes erscheinen. Wenn nun auch unter günstigen Verhältnissen, wie sie namentlich das freiere Leben in der arabischen Wüste, inmitten von gestirnverehrenden Nomadenstämmen [30]) darbot, das Volk immer wieder in die alte Naturreligion zurücksank, so würde doch die Bestimmtheit, mit welcher Moses als der eigentliche Gründer ihres auf diesen geistigen Jehovismus gegründeten eigenthümlichen nationalen

[30]) Hieronymus z. d. St. bemerkt: „Chocab, id est Luciferi, quem Sarraceni hucusque venerantur", setzt also die in dem v. erwähnte Gestirnverehrung mit dem Cultus der die Wüste bewohnenden Araberstämme in Verbindung. Auch Cyrill bezog die Stelle auf Verehrung des Lucifer: ἐποίησαν εἴδωλον καὶ κυλήκασι τοῦτο Μολόχ, ἤτοι Μολχόμ, εἴδωλον δὲ τοῦτο Μοαβιτῶν, λίθον ἔχον διαφανῆ καὶ ἐξαίρετον ἐπὶ μετώποις ἄκρους, εἰς ἑωσφόρου τύπον . . . . . ἑωσφόρου γε μὲν ἐκτύπωμα τὸ τεχνουργούμενον ἦν.

Lebens allenthalben von den Israeliten bezeichnet wird, nicht zu begreifen seyn, wenn nicht er schon das Princip des reinen Jehovismus in seinem Unterschiede von dem alten Molochs- und Saturnscultus deutlich erkannt und gewahrt hätte. Wir vermögen also in unserer Stelle keinen unauflöslichen Widerspruch mit der Darstellung des Pentateuch, sondern nur eine durch die Ueberlieferung gebotene, der legislativen Tendenz des Pentateuch aber fern liegenden Erwähnung von Rückfällen zu erkennen, von welchen auch in jener begeisterten Epoche der Gründung der Theokratie das Volk sich nicht ganz frei gehalten.

Zu diesem Anfange des v. bieten nun die folgenden Worte desselben eine doppelte Apposition. Die erste, in den Worten צלמיכם כוכב enthalten, erklärt näher, was hier unter כִּיּוּן zu verstehen sey, nämlich die von den Israeliten in abgöttischer Verehrung herumgetragenen Bilder dieses Gestirngottes; צלם כוכב nämlich, „Gestirnbild", ist ein zusammengesetzter Begriff, und צַלְמֵי כוכב ist davon ordnungsmäfsiger pl. (Gesenius, §. 106, 3), das Suffixum, welches zu solchen zusammengesetzten Begriffen gehört, wird nun in der Regel dem letzten Bestandtheile derselben beigegeben, doch fehlt es keineswegs an Beispielen für die hier vorkommende Verbindung (vgl. Lev. 6, 3; Hes. 16, 27; 18, 7; Ps. 30, 8 und Gesenius, §. 119, 6, nebst Anm.). Während so dieser Zusatz bestimmt sagt, dafs hier von Gestirndienst die Rede sey, hebt der zweite, אלהיכם אשר עשיתם לכם, „die Götter, welche ihr euch gemacht", die Verächtlichkeit und Nichtigkeit dieser selbstgemachten Götzen noch ausdrücklich hervor, wie sie denn als מעשה ידי אדם sehr häufig bezeichnet werden, vgl. Deut. 4, 28; Ps. 114, 4; 135, 15. Durch diese Erklärung scheint nun freilich der Parallelismus des v., nach welchem כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם, סִכּוּת מַלְכְּכֶם und כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם so schön sich neben einander ordneten, gestört. Aber einmal ist strenger Parallelismus keineswegs unverbrüchliches Gesetz für die freier sich ergiefsende prophetische Rede, zumal, wenn es sich, wie hier, um Anführung feststehender historischer Thatsachen handelt, und gerade das Vorkommen dieses Um-

standes hat die Punctatoren an richtiger Auffassung des v. gehindert; dann ist jene Störung eben eine nur scheinbare, und während im Parallelismus, wie ihn der masoretische Text bietet, die Worte אשר עשיתם לכם unangenehm nachschleppen, theilt sich bei unserer Erklärung der ganze v. in drei Glieder, jedes aus einem Objectsaccusativ mit näherer Bestimmung bestehend, welche in den beiden ersten Gliedern durch Genitive, im letzten durch einen Relativsatz gebildet wird:

„Und ihr truget die Gehäuse des Milchom und den Kaiwan,
Eure Bilder des Sterns,
Die Götter, die ihr euch gemacht."

Diesemnach ist bei unserer Erklärung von מלככם und כיון die von Dahl dem Parallelismus zu Liebe vorgeschlagene Umstellung der Worte keineswegs nöthig.

Nachdem so bestimmt ausgesprochen ist, dafs äufsere Opfer und Eifer im äufserlichen Cultus die Schuld innerer Verderbnifs nicht sühnen können, folgt v. 27 die Drohung: „So führ' ich euch denn in Gefangenschaft hinaus über Damask!" womit auf Fortführung durch die Assyrer hingedeutet ist.

Zum Schlusse mag hier eine übersichtliche Zusammenstellung der Ausleger folgen, nach den verschiedenen Wendungen, welche die Erklärung dieser schwierigen Stelle genommen hat, seit man sich, vorzüglich auf Anregung von Nikolaus von Lyra, um das Verständnifs des Grundtextes bemühte. Die ältesten Ausleger dieser Zeit, wie Münster, Luther, Calvin und Liveleus, halten sich unbedenklich an den masoretischen Text und fassen nach Jarchi's, des angesehensten jüdischen Commentators, Vorgange סכות und קיון als Eigennamen von Götzen, zum Theil Aben Esra's Ansicht anführend, wonach das letztere Wort Name des Saturn ist. Vatblé, Drusius und Mercier dagegen machen schon Versuche, כיון wenigstens appellativisch zu deuten, jene das Wort nach Anleitung D. Kimchi's von den dem Götzen dargebrachten Opferkuchen verstehend, dieser ihm die Bedeutung „typus" vindicirend; für alle diese Ausleger bedeutet מלככם, als Appellativum, „König."

Andere dagegen übersetzen, auf das Beispiel des Protomartyrs gestützt, dieses letztere Wort geradezu durch „Moloch“, wie Cornelius a Lapide und Calov, oder sie betrachten doch, wie Tarnow, Marck und Hesselberg, um den masoretischen Texte treuer zu bleiben, „Melech“, das sie übrigens als Eigennamen festhalten, als eine seltnere Nebenform jenes Götzennamens, und sind dann genöthigt, auch סִכּוּת als Appellativum in der Bedeutung „tabernaculum“ aufzufassen, während sie כִּיּוּן durch „basis“, „effigies“ u. a. m. erklärten, bis in neuerer Zeit Coccejus, Mejer, J. H. Michaelis, Burk, Rosenmüller, Gesenius, Hitzig und Ewald auch מַלְכְּכֶם als reines Appellativum ansahen und die schwierigen Worte mit alleiniger Hülfe der Etymologie zu erklären versuchten, wobei denn die durch das neue Testament geheiligte abweichende Uebersetzung der LXX von den Neueren zurückgewiesen, von den Aelteren, so gut es gehen wollte, mit dieser etymologischen Deutung combinirt wurde. Für eine nicht geringe Zahl von Auslegern blieb jedoch die Unzuverlässigkeit einer durch geschichtliche Zeugnisse nicht unterstützten, rein etymologischen Erklärung, verbunden mit den Zeugnissen anderer orientalischer Sprachen und der LXX, welche empfahlen, unter כִּיּוּן den Saturn zu verstehen, Grund genug, dieses Wort wenigstens entweder in der vorliegenden, oder in einer veränderten Form als Eigennamen, und zwar des Saturn festzuhalten; so Deyling, Harenberg, J. D. Michaelis, Dathe, Bauer, Justi, Vater, Theiner, de Wette, Vatke und Maurer, welche מלך als Appellativum auffassen, es aber natürlich auf einen Götzen, und zwar meist auf den Moloch deuten. Endlich hatten einige Ausleger, welche aus denselben Gründen, wie die eben genannten, כיון als Namen des Saturn auffafsten, bewogen durch den Umstand, dafs dieser Eigennamen auch im vorausgehenden Worte einen solchen erwarten läfst, und gestützt auf die durch das neue Testament bestätgtie Uebersetzung der LXX, wenn sie auch nicht wagten, geradezu מַלְכָּם zu lesen, doch auch in מלככם den Moloch gefunden, indem sie dies Wort „moloch vester“ übersetzten. Diese Erklärung hat L. de Dieu gegeben,

der das Verdienst hat, Aben Esra's Beziehung des כיון auf den Saturn zuerst durch das Persische und Arabische näher begründet zu haben, aufser ihm Grotius, Selden (de diis Syris, II, p. 190 sqq. addid. p. 325 sqq.), Hottinger, der übrigens „Melec" hat, als Nebenform für Moloch, Spencer, Vitringa, Witsius und in neuerer Zeit Dahl. Freilich war diesen Männern, mit Ausnahme des letzteren, ihre Erklärung nicht durch rein wissenschaftliche Gründe, sondern durch die Autorität des neuen Testaments empfohlen worden, wie dies Spencer ganz unbefangen äufsert, wenn er seine Bemerkungen zu סכות mit den Worten einleitet: „Hac de re non est, quod multum laboremus: nos S. Stephani et Seniorum auctoritate freti, vocem hanc σκηνὴν seu „„Tabernaculum"" securi reddimus"; gleichwohl müssen wir nach dem Obigen ihre Erklärung nicht allein für die äufserlich bestätigtste, sondern auch für die den befriedigendsten Gedanken bietende erklären, ohne uns jedoch zu der auch von diesen Auslegern gegebenen, den alten Zeugnissen widersprechenden Uebersetzung des סכות durch einen sg. und zur Trennung des צלמיכם von כוכב verstehen zu können. Die sachlichen Bemerkungen älterer Ausleger über die in diesen Worten erwähnten Götter, konnten bei der herrschenden Unklarheit über die im alten Testamente erwähnten heidnischen Elemente und bei der von den Griechen ererbten Gewohnheit, die Erklärung für alles Unerklärliche in Aegypten zu suchen, weil dies, als das dunkelste Gebiet, den freiesten Spielraum für Hypothesen darbot, nichts Befriedigendes bieten. Hier mag nur erwähnt werden, dafs Harenberg unter dem מֶלֶךְ den Osiris, als Sonnengott, verstanden wissen wollte, und die von Drusius erwähnte Zusammenstellung mit Χὼν, nach dem Etymologicum magnum ägyptischer Namen des Herkules (eigentlich Khunsu genannt, vgl. Bunsen, I, S. 460 f.), wodurch denn eine weitere Zusammenstellung des Ῥαιφάν der LXX mit רפאים nahe gelegt war. Movers (S. 296) übersetzt: „Ihr truget die Kapelle eures Moloch und den Chijun eurer Bilder, die ihr euch gemacht habt", und versteht unter der Säule eine „Herakles- oder Saturnussäule,

unter den Bildern aber andern Götzenapparat, der zu dem Chijun wesentlich war."

Fünfter Absatz.

Cap. VI.

Wie der zweite Weckruf (c. 4), so wendet sich auch dieser zweite Wehruf an die Sicheren, welche im Vertrauen auf ihren Reichthum und ihre Macht (v. 13) leichtsinnig schwelgen und der Propheten Drohung verachten : v. 1—3 enthält die allgemeine Anrede an sie.

v. 1. נקב heifst eigentlich „durchbohren", dann „mit einem Stich, einem Punct bezeichnen", demnach „auszeichnen"; das Niphal findet sich Num. 1, 17; 1. Chron. 12, 31; 16, 41; 2. Chron. 28, 15; 31, 19; Esra 8, 20 mit dem Zusatze בְּשֵׁמוֹת in der Bedeutung „namhaft gemacht werden", dadurch ist nahe gelegt, auch das part. pass. נָקוּב in der Bedeutung „namhaft", „ausgezeichnet" zu nehmen und es dann, gleichbedeutend mit dem arabischen نَقِيب, auf „die Vornehmen" zu beziehen, deren Vergehen Amos ja vorzugsweise rügt, und welche durch den Zusatz ראשית הגוים als zum Volke Israel gehörig näher bestimmt sind; der Grund, aus welchem die Israeliten als „Erstlinge der Völker" bezeichnet werden, liegt in c. 3, 2. Das letzte Glied des v. giebt noch näher das Verhältnifs Israels zu jenen „Namhaften" an : die Israeliten kommen zu ihnen, d. h. sie schaaren sich um sie, als um ihre Richter und Häuptlinge. Indem so in der Anrede schon die Vorzüge hervorgehoben werden, auf welche die Bedrohten ihr Vertrauen gründen, und gleichwohl ihnen Verderben angedroht wird, werden zugleich die Hoffnungen als eitel bezeichnet, welche sie auf ihre Vorzüge bauen. Bei Jarchi's Erklärung : לכם היו קוראים נוי המשבח שבגוים, „euch nannten sie das gepriesene Volk unter den Völkern", ist übersehen, dafs נקבי im st. constr. steht, und seine Beziehung des להם auf גוים und die damit zusammenhängende Deutung des letzten Versgliedes auf

die Nachahmung heidnischer Sitte von Seiten Israels ist jedenfalls verfehlt. D. Kimchi bezieht נקבי auf die Berge Zion und Schomron, die ausgezeichnetsten Puncte des vortrefflichsten (ראשית) Landes, welches im Besitze der Canaaniter (גוים) gewesen sey, bis es die Israeliten mit Gottes Hülfe in Besitz genommen hätten (באו להם); abgesehen von der Künstlichkeit der ganzen Erklärung, spricht gegen sie, dafs in den oben angegebenen alttestamentlichen Stellen das נקב immer in Bezug auf Personen gebraucht ist. Der Uebersetzung der ersten Vershälfte bei den LXX, *οὐαὶ τοῖς ἐξουθενοῦσι Σιὼν καὶ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ τὸ ὄρος Σαμαρείας*, was dann die an die LXX sich anschliefsenden Erklärer auf das Verlassen des wahren Gottes und die Anbetung der Götzen Samariens beziehen, liegt sicher ein Lesfehler zu Grunde, wonach sie statt שׁוֹנְאִים — שׁאננים, oder יְשָׁאטִים (Eichhorn's Repert. a. a. O., Dahl und Vater z. d. St.), oder noch wahrscheinlicher den Stamm שׁוּא lasen, welchen sie auch in שׁאון, c. 2, 2, fanden. Die Peschito schliefst sich mit ihrem ܫܡܝܗ hier an die LXX an, Aquila aber hat für *ἐξουθενοῦσι* richtiger *καταπαταλῶντες*, Theodotion *εὐθηνοῦσι* (Middeldorpf z d.St.); Aquila's Uebersetzung findet sich bei Justin a. a. O. und auch das „opulenti" des Hieronymus scheint von ihr ausgegangen zu seyn, übrigens erklärt sie sich als Ausdruck des Sinnes von שׁאננים vollständig und macht nicht die Annahme einer anderen Lesart nöthig. Für נקבי haben die LXX *ἀπετρύγησαν*. Ueber den Ursprung dieser auffallenden Uebersetzung hat Drusius z. d. St. bereits das Richtige gesehen: Hiob 40, 21; Hagg. 1, 6 geben die LXX נקב durch *τρυπάω* wieder, gewifs hat auch an unsrer Stelle ursprünglich *ἀπετρύπησαν* gestanden, woraus unser jetziger Text, den übrigens Justin schon hat und Ephräm kennt (z. d. St. ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܢ ܩܕܡ ܒܟܘܪ̈ܐ ܥܡܡܐ, „ein Grieche sagt: welche abschneiden die Erstlinge der Völker"; auch die syr. hex. Version hat ܡܫܒܥ), verderbt ist. Das ܦܪܫ der Peschito weis't auf die

Lesart נֹקְבֵי und auf die Bedeutung „durchbohren“, „trennen“ hin; dagegen schliefst sich Theodotion mit seinem *ἐπονομαζόμενοι ἀρχαῖοι τῶν ἐθνῶν* an den masoretischen Text an und, wie es scheint, ist seine Erklärung zugleich die, welche Ephräm's Handschrift der Peschito unter dem Namen des ܟܣܝܐ (s. o. S. 150) aufführt, und welche den Gedanken ausdrückte: ܦܪܫܝ ܢܦܫܗܘܢ ܠܪܝܫܐ ܕܥܡܡܐ, „welche sich bezeichnen als Häupter der Völker.“ Uebrigens ist in dieser Uebersetzung, wie in der des Hieronymus, durch „optimates, capita populorum“ der stat. constr. des נקבי vernachlässigt, in der Uebersetzung des Symmachus, *ὠνομασμένοι ἐπὶ τοῖς ἀρχηγοῖς τῶν ἐθνῶν*, soll, wie es scheint, das *ἐπί* jenes Verhältnifs ausdrücken (über die Uebersetzungen von Theodotion und Symmachus vgl. Middeldorpf z. d. St.). Der Chaldäer hilft sich über die Schwierigkeiten der zweiten Hälfte des v. mit einer sonderbaren Paraphrase hinweg: דקימון שום בניהון כשום בני עממיא, „welche bestimmen den Namen ihrer Söhne, wie den Namen der Söhne der Heiden“; gleichwohl hat diese Erklärung den Beifall von Grotius sich erworben und ihm Gelegenheit geboten zu der gelehrten Anmerkung, dafs z. B. in der Familie des Herodes solche Benennungen nach ausgezeichneten Heiden beliebt gewesen und dadurch Namen, wie Alexander, Antipater, Drusilla hier üblich geworden seyen. Des Hieronymus Uebersetzung vom letzten Versgliede, „ingredientes pompatice domum Israel“ deutet, bei seiner sonstigen Wörtlichkeit, auf eine andere Lesart, und wohl mit Recht hat schon Tarnow angenommen, dafs er לָהֹם, „cum strepitu“, für לָהֶם gelesen; den 1. v. zieht er übrigens noch zu c. 5 und schliefst mit ihm das zweite Buch seines Commentars über den Amos; in seiner Uebersetzung der LXX sind die Worte *οἶκος τοῦ Ισραήλ* zum 2. v. gerechnet.

Die durch v. 1 aus ihrer Sicherheit und ihrem stolzen Wahne Aufgeschreckten fordert der 2. v. auf, sich nach den Städten Kalne, Hamath und Gath zu begeben. Den ersten Namen haben die LXX zwar nicht ausgelassen, aber ganz

mifsverstanden : ihr πάντες zeigt, dafs sie jedenfalls an ein von כֹּל abgeleitetes Wort, vielleicht an das Gen. 42, 36 und Sprüchw. 31, 29 vorkommende כָּלְנָה dachten; durch Randbemerkung wurde dann εἰς χαλάνεν nachgetragen, wefshalb es sich in zahlreichen mss. neben πάντες, während es dies Wort in andern (z. B. in cod. A und C von Theodoret's Commentar) verdrängt hat, aber bald vor καὶ ἴδετε findet, wie bei Justin a. a. O., bald nach diesen Worten. Der Chaldäer behält das hebräische Wort bei, eben so die Peschito, denn ihr ܟܠܢ ist offenbar nur Les- oder Schreibfehler für ܟܠܢܐ, was auch bei Ephräm steht. כַּלְנֵה nun, wofür Gen. 10, 10 כַּלְנֶה, Jes. 10, 9 כַּלְנוֹ steht und womit höchst wahrscheinlich auch כִּנְּה bei Hes. 27, 13 identisch ist, wird Gen. 10, 10 neben Babel als von Nimrod gegründete und im Lande Sinear gelegene Stadt erwähnt; damit stimmt die sehr constante Ueberlieferung überein, wonach jene Stadt Ktesiphon ist am östlichen Ufer des Tigris, so deuten den Namen schon Ephräm zu Gen. a. a. O. (opp. I, p. 58), Hieronymus z. d. St., das jonathanische Targum zum Pentateuch (קטספון) u. a. m., vgl. Michaelis, spicilegium, II, p. 228 ff. Auch das bei dieser Stadt stehende עברו (s. zu 5, 4) und der Umstand, dafs sie Jes. 10, 9 als eine der ersten Eroberungen der Assyrer aufgeführt wird (Hitzig z. d. St.), deutet auf eine im fernen Osten gelegene Stadt. חַמַּת, wofür sonst חֲמָת steht und wovon חַמָּתִי, nach Jos. 19, 35, Name einer festen Stadt, welche dem Stamme Naphthali zufiel, durch die masoretische Punctation unterschieden wird, erscheint Gen. 10, 18 als nördlichste Colonie der Phönicier, 1. Sam. 8, 9 ff.; 2. Kön. 14, 28; Hes. 47, 16 f.; 48, 1; Sach. 9, 2 wird sie neben Damask genannt, und 1. Sam. 8, 9 ff. als Sitz eines mächtigen Königs, der nach 2. Chron. 8, 4 Salomo unterworfen war. Jene Ortsbestimmungen, wie die Macht der Stadt, führen auf Hamath am Orontes, die nach Antiochus Epiphanes später Ἐπιφάνεια genannte, jetzt aber wieder unter dem alten Namen immer noch blühende Stadt; in der That haben auch schon Aquila

(nach Theodoret, quaest. 22 ad 2 Reg.), Hieronymus (onomasticon, u. Aemath) und Cyrill (z. d. St.) das alttestamentliche Hamath mit diesem Epiphaneia identificirt. Dagegen scheint nun zu sprechen, dafs 1. Kön. 8, 65; 1. Chron. 13, 5; 2. Chron. 7, 8 Hamath als Nordgränze des israelitischen Besitzthums bestimmt wird, und da als solche Epiphania zu entlegen schien, so haben Einige ein doppeltes oder mehrfaches Hamath annehmen zu müssen (z. B. Raumer, Palästina S. 126; Bonfrere zu Hieronymus a. a. O.), Andere das alttestamentliche Hamath überhaupt nicht mit Epiphaneia identificiren zu dürfen geglaubt (z. B. Bertheau zu Richt. 3, 3). Aber, wie der an den obigen Stellen als Südgränze genannte Bach Aegyptens, so bezeichnet auch Hamath nur die ideale, in seltenen Perioden besonderer Macht von Israel wirklich besessene Nordgränze des israelitischen Gebietes, und da an denselben Orten, wo Hamath als dieser Gränzpunct erscheint, es öfter neben Damask gestellt wird (vgl. 1. Kön. 14, 25 u. 28; Hes. 47, 20 f.; 48, 1), so ist kein Grund vorhanden, es an irgend einer alttestamentlichen Stelle für etwas anderes zu halten, als jenes berühmte Hamath am Orontes, dessen Gebiet an das von Damaskus gränzte, und welches, wie dieses, den Mittelpunct eines mächtigen Reiches bildete. Zur Zeit des Amos nun war durch Jerobeam II. die Macht dieses Reiches gebrochen und Hamath wirklich dem israelitischen Gebiete einverleibt worden (vgl. 2. Kön. 14, 25 ff.) Defshalb kann auch Amos (6, 14) es wieder als Nordgränze Ephraims anführen, und so ist um so weniger Grund vorhanden, gerade das hier vorkommende Hamath, etwa um des Zusatzes רבה willen, für ein anderes, als das gewöhnlich im alten Testamente genannte, zu halten, und wenn Hieronymus z. d. St. Hamath für Antiochien erklärt und bemerkt: „Magnum autem vocat ad distinctionem minoris Emath, quae appellatur Epiphania", so ist dies um so unpassender, da Antiochien erst von Seleucus Nicator (300—281 v. Chr. König von Syrien) gegründet und nach seinem Vater, Antiochus, benannt worden war. גת ist die bekannte, zu den fünf Hauptstädten der Philister gehörende

Stadt in der philistäischen Niederung, daher von ירד, einem Hinabsteigen zu ihr die Rede ist. Wenn nun zur Zeit unseres Propheten Gath durch Usia (s. o. S. 57), Hamath durch Jerobeam gefallen war [31]), so ist höchst wahrscheinlich, dafs auch Kalne als eine durch die Assyrer bereits unterworfene und gedemüthigte Stadt hier aufgeführt wird (vgl. Jes. 10, 9), und es fragt sich nun: warum fordert der Prophet gerade zur Betrachtung dieser gefallenen Städte auf? Offenbar nur, damit sie seinem Volke zum warnenden Beispiele dienen. Eine nähere Bestimmung dieser Absicht erwartet man von den Schlufsworten des v. וגו' הטובים. Nach dem masoretischen Texte ist ה Frageartikel und sicher haben die Punctatoren auch das folgende אם als solche aufgefafst, wie denn allerdings, wenn nicht gewichtige Gründe andere Auffassung dringend empfehlen, schon das Zusammentreffen von ה und אם annehmen läfst, dafs wir in diesen Partikeln die Andeutung einer Doppelfrage haben, wozu sie gewöhnlich dienen (vgl. Gesenius, §. 151, 2, nicht gerade disjunctive Fragen drücken jene Wörtchen aus). Credner zwar (a. a. O.) hat ה als Artikel, אם als Zeitpartikel auffassen wollen; aber die dadurch gewonnene Uebersetzung: „Zu ihnen, die noch herrlicher, als diese Staaten waren, als ihr Gebiet war gröfser, denn das eure", wird vom Vorwurfe der Tautologie sich nicht wohl reinigen lassen. Alle alten Uebersetzer ferner haben, mit 13. codd. bei de Rossi, ה als Artikel, und nur אם als Fragwort aufgefafst, obgleich dies nur selten zur Einleitung der einfachen Frage gebraucht wird; הטובים fassen sie demgemäfs als Apposition zu den vorhergehenden Städtenamen, der Frage

---

[31]) Da Hamath auch 2. Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 10, 9; 36, 19 als von den Assyrern erobert angeführt wird, so liegt es nahe, auch in unserer Stelle eine Beziehung auf die Eroberung der Stadt durch die Assyrer anzunehmen, vgl. Credner, Joel, S. 54, Anm. Der Umstand jedoch, dafs die Assyrer bei Amos sonst noch nicht als so weit vorgerückt erscheinen, empfiehlt, vielmehr an die Unterwerfung der Stadt durch Jeroboam II. zu denken.

geben sie negative Bedeutung, und so ergiebt sich der Sinn: Gehet zu jenen Städten, die doch die besten sind unter jenen Reichen, und seht, ob sie mächtiger sind, als ihr. Bei dieser Auffassung aber fehlt ein Begriff, auf welchen das אלה hinweisen könnte, und wollte man מן als Zeichen der Comparation nehmen und אלה auf Zion und Samarien beziehen, so ergäbe sich, wenn man den Schlufssatz des v. als Negativfrage fafste, der Widerspruch: Gehet zu jenen Städten, welche besser sind, als die eurigen, und überzeugt euch, dafs ihr Gebiet nicht gröfser ist, als das eurige; fafste man den Schlufssatz dagegen als Affirmativfrage, so wäre ganz ungehörig, dafs der Prophet, nachdem er in dem Appositionssatze הטובים וגו erst ganz bestimmt vorausgesetzt, es gebühre jenen Städten der Vorzug vor den israelitischen, nun noch einmal fragte, ob ihr Gebiet nicht gröfser sey, als das israelitische. Diesemnach müssen wir, dem masoretischen Texte uns anschliefsend, beide Schlufssätze des v. als Fragesätze auffassen, ob als affirmirende, oder negirende, ist eine neue Frage. Da הֲ „nichts als die Anzeige und Einleitung einer Frage überhaupt" ist (Ewald, Lehrb. §. 104, c; Knobel, II, S. 148, Anm.), so hindert von Seiten der Grammatik nichts, die durch es eingeleitete Frage in affirmativem Sinne zu nehmen; in der That hat Knobel (a. a. O.) diese Auffassungsweise vorgeschlagen und so den an sich ganz passenden Sinn gewonnen: „Ich sollte wohl meinen, dafs jene Reiche, welche gleichwohl gefallen sind, so grofs und mächtig waren, als Israel und Juda. Darum werdet ihr eben so wenig, als sie, dem Verderben entrinnen." Gegen diese Deutung spricht auch nicht Maurer's Bemerkung, dafs die hebräischen Worte auf vergangene Gröfse sich nicht beziehen könnten; denn eine solche Beziehung ist keineswegs durchaus nöthig; vielmehr können auch Reiche, welche von einem mächtigeren bereits unterjocht sind, in Bezug auf andere immer noch mächtig und grofs genannt werden. Mifslich ist dagegen, dafs der durch jene Deutung gewonnene Gedanke, in Beziehung auf Gath wenigstens, thatsächlich unwahr ist. So bleibt denn nichts übrig, als beide Fragen negativ zu fassen,

wodurch man den Sinn gewinnt : „Nehmt euch, ihr Sichern, ein Beispiel an den heidnischen Städten, ihr Loos ist nicht besser, ihre Macht nicht gröfser, als die eure, vielmehr sind sie gefallen, während ihr durch Jehova's Gnade noch stehet; fallt ihr von Jehova ab und ergebt euch heidnischem Wandel, so trifft euch dasselbe Loos, wie die heidnischen Städte.“ Einen ähnlichen Gedanken drückt Jarchi's freilich von seiner falschen Auffassung des 1. v. abhängige Erklärung aus : למה מאסתם בתורתי לדבק בחוקות הגוים עברו וראו באומות החשובות אם טובים הם מן הממלכות האלה שבשומרון ושבירושלם, „warum verschmäht ihr mein Gesetz, um anzuhangen den Satzungen der Heiden; geht hinüber und betrachtet die angesehensten Völker, ob sie besser sind, denn die Reiche zu Schomron und Jerusalem.“ Ueberhaupt haben bei weitem die meisten Ausleger sich für die negative Bedeutung der Frage entschieden, über ihren bestimmteren Sinn aber unbefriedigende Erklärungen gegeben. So spricht gegen Maurer, wenn er auf jene Fragen die Antwort supplirt : „Non sunt! Et tamen fuerunt, nec potuerunt se defendere ab hostibus. Ex quo quam temeraria sit vestra fiducia intelligitis“, dasselbe, was oben in Bezug auf Gath's Verhältnifs zu den israelitischen Reichen bemerkt wurde. Ewald betrachtet den 2. v. eigentlich als erklärenden Zusatz zu נקבי ראשית הגוים, welcher die Bestimmung habe, hinzuweisen auf die herumliegenden Völker weit und breit, die doch nicht mächtiger und begünstigter seyen, als die zwei israelitischen Reiche; aber dann wäre unpassend gewesen, gerade bereits untergegangene Staaten aufzuführen. Dasselbe gilt von der Erklärung, welche Hieronymus, Theodor, Theodoret und Cyrill von der Stelle geben, und welchen, mit Mercier und J. H. Michaelis, auch Rosenmüller und Hitzig gefolgt sind, und wonach der Sinn der Stelle wäre : warum seyd ihr, da ich doch diese Völker vor euch nicht bevorzugt, vielmehr euch stets meine besondere Gnade erwiesen habe, so undankbar gegen mich, und habt mich verlassen, der ich euch stets geschützt? Auf eine Frage in diesem Sinne hätte sich antworten lassen, dafs

es nicht viel heifsen wolle, vor eroberten Städten, wie die genannten, den Vorzug zu haben, dafs aber der Vergleich mit dem reichen Tyrus, mit dem mächtigen Damask, oder gar mit Assur und Mizraim minder günstig ausfallen werde.

v. 3 bezeichnet, nach des Amos Weise durch ein asynthetisch angereihtes Participium eingeleitet, näher, auf welche Weise die Sicherheit der Leichtsinnigen sich äufsere; מְנַדֶּה, das part. Piel von נדה = נדד, kommt auch Jes. 66, 5 in der Bedeutung „repudiare" vor, in welcher der Stamm bekanntlich auch im Talmudischen sich erhalten hat, über die Bedeutung dürfte sonach kein Zweifel seyn, gleichwohl haben die alten Uebersetzer, mit Ausnahme des Chaldäers (מְרַחֲקִין), das Wort nicht richtig aufgefafst: der Syrer hat ܡܣܟܝܢ, „exspectantes", Hieronymus: „qui separati estis in diem malum" (s. o. S. 148, doch hat Hieronymus vielleicht wirklich מְנַדִּים, מְנִדִּים oder מְנִידִים gelesen, es aber in reflexiver Bedeutung genommen), ähnlich Aquila: ἀποκεχωρισμένοι, und Symmachus: ἀφωρισμένοι, auch Jarchi fafst es reflexiv auf und erklärt: אתם מנידים עצמיכם ליום רע, „ihr scheidet euch selbst aus auf den Tag des Weh's." Zu diesen Mifsverständnissen hat wahrscheinlich das ל vor יום Veranlassung gegeben, welches sich übrigens leicht erklärt, sobald man festhält, dafs מנדים hier eigentlich in der Bedeutung „Entfernung wünschen", „remotum locum statuere", wie Maurer übersetzt, zu nehmen ist, wonach die Anreihung des Objects durch ל nicht auffallen kann. Recht gut hat D. Kimchi, in Uebereinstimmung mit Aben Esra, den Sinn des ersten Versgliedes erklärt: המרחיקים יום הרע העתיד לבא עליהם כמו שהיו אומרים לעתים רחוקות נבא, „sie entfernen (בדבריהם ובמחשבתם, setzt Ben Melech hinzu) den bösen Tag, der bestimmt ist, zu kommen über sie, indem sie sagen: „„In Bezug auf ferne Zeiten prophezeit er!"" „Der böse Tag" ist kein anderer, als der 5, 18 erwähnte Tag Jehova's. Während die an letzterer Stelle angeredeten Blindgläubigen ihn herbeiwünschen, wollen die in diesem cap. gerügten leichtsinnigen Schwelger von diesem Tage nichts hören,

sie verhöhnen den Propheten, welcher von ihm spricht. Aber indem sie so das göttliche Strafgericht in ferne Zeiten verweisen, nähern sie und richten sie in ihrer Mitte auf שבת חמס, „den Sitz (von ישב) des Frevels", d. h. sie bereiten der Sünde ihren eigentlichen Wohnsitz. Zu ängstlich haben D. Kimchi und Hieronymus das Wort auf einen wirklichen Sitz gedeutet, jener auf den des ungerechten Richters, dieser auf den Thron des babylonischen Tyrannen, dem die Israeliten sich nahen müfsten, denn תגישון giebt Hieronymus intransitiv durch „appropinquatis" wieder, nicht zu gedenken der abentheuerlichen Erklärung, mittelst welcher Jarchi unseren v. mit Jes. 5, 8 parallelisirt. Ganz falsch übersetzen die LXX: *οἱ ἐρχόμενοι εἰς ἡμέραν κακὴν, οἱ ἐγγίζοντες καὶ ἐφαπτόμενοι σαββάτων ψευδῶν*, für מְנֻדָּדִים haben sie wohl מְנֹדָדִים gelesen, als Poal von נדד, „fliehen", oder sonst an eine Form dieses Stammes gedacht (der Araber hat dann statt *ἐρχόμενοι*, wie sein ٱلْمُصَلُّونَ verräth, weiter *εὐχόμενοι* gelesen); statt תַּגִּישׁוּן scheinen sie ursprünglich תַּגִּיעוּן gelesen und dies durch *ἐφαπτόμενοι* übersetzt zu haben, wie sie denn das hebr. נגע auch sonst durch *ἅπτομαι*, c. 9, 5 durch *ἐφάπτομοι* wiedergeben, neben dem unserem תַּגִּישׁוּן entsprechenden *ἐγγίζοντες*, als späterer Berichtigung, ist dann die alte falsche Uebersetzung in dem Texte stehen geblieben, statt שֶׁבֶת חָמָס endlich haben sie שִׁבַּת כָּזָב, oder noch wahrscheinlicher שִׁבַּת כַּחַשׁ gelesen; denn den Stamm כזב drücken sie zwar meist; כחש aber, aufser Gen. 18, 15, immer durch *ψεύδομαι* und seine Derivata aus.

An die mit dem 3. v. vollendete nähere Bezeichnung der Bedrohten schliefst sich, v. 4—7, unmittelbar und mit derselben sprachlichen Wendung angereiht, die weitere Schilderung ihres frevelhaften Treibens, ausgehend in die vorläufige Androhung der Strafe dafür. Ueppige Behaglichkeit, lüsterne Gefräfsigkeit (v. 4), müssige Kunsttändelei (v. 5), Völlerei und die verschwenderischste Pflege des eignen Körpers, verbunden mit völliger Gleichgültigkeit, das ist es, was der Prophet ihnen

vorzuhalten hat. Ueber מטות שן im 3. v. s. die Bemerkung zu c. 3, 15. Der Stamm סרח bezeichnet, wie auch das arabische سرح und das syrische ܣܪܚ. (vgl. Michaelis und besonders Bernstein u. d. W.), ursprünglich das Ausgiefsen und Ausströmen des Wassers, im Hebräischen kommt das Wort nur in übergetragener Bedeutung vor, Ex. 26, 12 und Hes. 23, 15 von herabwogenden Gewändern, Hes. 17, 6 von einem weit sich ausbreitenden Weinstock, Jer. 49, 7 vom Verschüttetseyn, d. h. vom Aufhören des Verstandes, in unserem und dem folgenden v. endlich vom Hingegossenseyn der Schlemmer auf ihr üppiges Lager, was durch das *κατάσπαταλῶντες* der LXX gut ausgedrückt wird. כַּר bedeutet, im Gegensatze von אַיִל, dem zur Zucht dienenden Widder, ein gemästetes Stück Schaafvieh (vgl. 2. Kön. 3, 4), wefshalb es die Peschito durch ܡܦܛܡܐ, „gemästet", und der Chaldäer durch das gleichbedeutende פַּטִּים sehr gut wiedergeben. Ueber מרבק, „Mastungsstall", eigentlich „der Ort, wo das Vieh angebunden wird", von رَبَقَ, „anbinden", vgl. Bochart, Hieroz. II, 31; Buxtorf, lex. chald. unter רבקא, und besonders R. Tanchum zu 1. Sam. 28, 24 bei Gesenius, thes. u. d. W. Dafs sie die Kälber „mitten" aus dem Mastungsstalle nehmen, deutet darauf hin, dafs sie die leckersten sorgfältig sich auswählen, auch die LXX suchen durch ihr *μοσχάρια γαλαθηνά* den Begriff der Zartheit und Leckerheit auszudrücken.

v. 5. Das Verbum פָּרַט, welches aufser unserer Stelle nicht vorkommt, hat Abulwalid (Gesenius a. a. O.) am besten erklärt durch Zusammenstellung mit dem arabischen فَارِطُونَ, „thöricht sich benehmen und reden", „faseln", was hier vom kraft- und sinnlosem Gesange gebraucht wird. Die LXX haben das seltene Wort nicht verstanden und ihr *ἐπικροτοῦντες* (so, mit cod. Alex., 17 mss. bei Holmes, der Araber, die syr. hex. Version, Hieronymus, Justin, Theodor und Theodoret) dafür errathen, woraus dann die vatic. Lesart

ἐπικρατοῦντες weiter verderbt worden ist; der Chaldäer hat sein מְנַנִּין, so wie die Peschito ihr ڡعصے, „pulsantes“, beides wegen des folgenden עַל פִּי נֵבֶל unpassend, auch wohl nur errathen. Die Rabbinen stellen das Wort mit פֶּרֶט zusammen, welches Lev. 19, 10 die abgefallenen Weinbeeren bedeutet, und geben ihm demnach die Bedeutung „abschneiden“, „zertheilen“, was sie dann bald auf ein eines ordentlichen Rhythmus entbehrendes Melodieengetriller (Aben Esra), bald auf die Modulation überhaupt beziehen (Jarchi und D. Kimchi, vgl. זמר, welches zunächst „schneiden“, dann „singen“ bedeutet, anderer ganz unpassender Ableitungen jüdischer Ausleger nicht zu gedenken), letztere Erklärung des Wortes, welcher auch Mercier, Marck, Rosenmüller u. a. folgen, scheint schon der Uebersetzung des Hieronymus („cantantes“) zu Grunde zu liegen. Gegen Maurer, welcher dem Stamm פרט die in verwandten Verben vorkommende Bedeutung „dirumpere“ vindicirt, „ita ut temulenti isti heluones non carpere fides, ... sed quasi dirumpere, diffringere fides dicantur“, gilt dasselbe, was oben gegen die chaldäische und syrische Uebersetzung bemerkt wurde. Nach dem Vorgange des Chaldäer's (אתקינו להם מני זמרא, „sie bereiten sich musikalische Instrumente“) haben Marck, Rosenmüller, Gesenius, Maurer, Hitzig, überhaupt die meisten Ausleger חשבו in der Bedeutung „erdenken“, „erfinden“, und כלי שיר als den dazu gehörigen Accusativ des nächsten Objectes aufgefafst; חשב aber heifst niemals „erdenken“ im Sinne von Erfindung irgend eines Aufsendinges, sondern, wenn es einen Accusativ bei sich hat, so ist dieser meist das aus dem Verbalstamme selbst gebildete Substantiv מַחֲשָׁבוֹת, selten ein verwandter Begriff, wie מְזִמָּה (Ps. 21, 12), הַהְפָכוֹת, עָוֹן, אָוֶן, רָעָה, in der Bedeutung „böse, falsche Gedanken“ (Ps. 140, 3; Hes. 11, 2; Ps. 32, 2; Sprüchw. 16, 30), immer aber bezeichnet das so hinzutretende Wort einen inneren Act des Denkens selbst, ist also Accusativ der näheren Erklärung, des Resultates, nicht Bezeichnung des eigentlichen Objectes, auf welches die Handlung übergeht:

„Gedanken denken“, nicht „Gedanken erdenken“ sind die so entstehenden Redensarten zu übersetzen. In den anderen Stellen heifst חשב mit folgendem Accusativ „einen wofür halten“, dann folgt aber auch der Gegenstand, wofür man etwas hält, mit ל. Da auch dieses hier fehlt, so darf כלי überhaupt nicht als von חשב unmittelbar abhängiger Accusativ angesehen, vielmehr mufs חשבו in der Bedeutung „denken“, „glauben“, „wähnen“ als parenthetischer Zusatz betrachtet werden: wie dem David — so wähnen sie — seyen ihnen die musikalischen Instrumente, sie meinen sie so handhaben zu können, wie der königliche Sänger. Während die Peschito die hebräischen Worte mit wörtlicher Treue wiedergiebt, wird dieser Sinn schon in des Hieronymus Uebersetzung ausgedrückt: „Sicut David putaverunt se habere vasa cantici“, eben so erklärt, neben der gewöhnlichen Deutung, Mercier: „Ils ont pensé avoir des instrumens de musique tout ainsi, que David“, und neuerdings Ewald. Uebrigens zeigt der v., dafs die Klagen über verderbten Geschmack in der Musik und das Herabdrücken der heiligen Kunst in dieselbe Reihe mit andern Mitteln sinnlichen Reizes für vornehme Ueppigkeit, nicht neu sind; Luther, der begeisterte Verehrer der Musika, als der herrlichsten Gottesgabe, bemerkt z. d. St.: „David hat seinen Psalter gebraucht, Gott zu loben und die Herzen gegen Gott zu entzünden und den Geist durchs Wort Gottes zu erwecken; aber ihr mifsbraucht denselben zum Prachte, dafs euch nur die Ohren damit gekützelt und erfüllet werden.“ Von der Uebersetzung der LXX, ὡς ἑστηκότα ἐλογίσαντο καὶ οὐχ ὡς φεύγοντα meint Drusius, dafs sie „quovis aenigmate obscurius“ sey; aber die LXX haben keine anderen Worte, welche dem hebräischen Texte der zweiten Hälfte des v. entsprächen, und unübersetzt können sie dieselbe nicht gelassen haben, darum reicht die schon von Hieronymus versuchte Auskunft Dahl's, dafs die Worte nur eine in den Text gerückte ascetische Glosse seyen, nicht aus. Sollten sie vielleicht לֹא בְּדוֹר חָשְׁבוּ כְּמִשְׁוֶר gelesen haben? Für den Oedypus der allerdings

räthsehaften Worte wollen wir uns übrigens hiermit nicht ausgeben.

v. 6. Da מזרק sonst meist von Opferschaalen gebraucht wird, vgl. Ex. 38, 3; Num. 4, 14; 7, 13 ff.; Sach. 9, 15, so könnte man, sich erinnernd an c. 2, 8 f., die Frevelhaftigkeit ihres Benehmens darin finden, dafs sie heiliges Geräthe zu ihren Gelagen mifsbrauchen; der Zusammenhang fordert jedoch, wie eine Schilderung der Leckerhaftigkeit und Gefräfsigkeit im Allgemeinen vorausging, auch hier nur eine Bezeichnung der Völlerei überhaupt, und darum ist passender, unter מזרק das Gefäfs zu verstehen, dessen man sich bedient, um den Wein vor dem Genufs zu mischen, oder doch, um ihn aufzutragen, oder überhaupt Gefäfse, die zu grofs sind, um sonst als Trinkgefäfse zu dienen; dafs sie aus diesen Gefäfsen trinken, ist Zeichen der gierigen Hast und der Unersättlichkeit der Säufer. Der an sich ganz unverfängliche Umstand, dafs מזרקי im st. constr. zu יין steht, „sie trinken aus Weinkrügen", wobei sich dann, dafs sie Wein getrunken, von selbst versteht, ist den Rabbinen anstöfsig gewesen, weil auf den st. constr. von מזרק sonst nur die Bezeichnung des Stoffes folgt, woraus das Gefäfs gemacht ist, vgl. Num. 7, 84; 2. Chron. 4, 8, D. Kimchi meint daher, der st. constr. stehe hier geradezu für den st. abs., Ben Melech ergänzt כסף או זהב, und aus demselben Grunde hat der Chaldäer schon übersetzt: דשתין בפיילן דכסף חמר, „welche trinken aus silbernen Schaalen Wein." Die LXX, welchen hier die Peschito folgt, haben *οἶνον διυλισμένον*, „vinum defecatum", wie Hieronymus es wiedergiebt, sie lasen also etwa: מְזֻרָקִי יַיִן, „das Ausgegossene, Durchgeseihte vom Wein." נֶחֱלָה heifst eigentlich „krank seyn", dann „sich kränken", „sich grämen"; שבר erklärt Jarchi gut durch die Bemerkung: ששמעו מפי הנביאים שעתיד לבא עליהם, „von welchem sie hören aus dem Munde der Propheten, dafs er bestimmt sey, zu kommen über sie": der Ausdruck sagt etwas Aehnliches, wie der im ersten Gliede des 3. v.

v. 7. Das gewifs mit Beziehung auf das vorausgegangene בראש gesetzte ראשית knüpft die Strafandrohung eng an die

Schilderung der Frevel, in diesem Sinne erklärt schon Hieronymus: „Vos, qui primi estis divitiis, primi captivitatis sustinebitis jugum"; auch mit מרוח סרוחים scheint eine Paronomosie beabsichtigt. מְרַח kommt noch einmal, Jer. 16, 5, und zwar im st. abs., in der Form מָרַח vor, an dieser Stelle, wie der Parallelismus mit ספוד deutlich zeigt, in der Bedeutung „Trauer." Um auch a. u. St. dem Worte diese Bedeutung geben zu können, mufste D. Kimchi סָר durch „sich nahen" erklären, was er durch Berufung auf Ex. 3, 3; Ruth 4, 1 vergeblich zu rechtfertigen sucht: der Zusammenhang erlaubt nur, das Wort als Zeichen der Freude aufzufassen, so fafst es die chaldäische Uebersetzung: יעדין מנהון מרוחין ומכיבין, in welcher, wie D. Kimchi selbst bemerkt (gegen Buxtorf, lex. p. 2234, wo diese Stelle des Targum falsch aufgefafst ist), מרוחין eine Bezeichnung der Freude, deren Sinn mithin ist: „Es weichen von ihnen Freuden und kostbare Decken." Diese Auffassung unserer Stelle festhaltend, haben denn spätere Juden מרוחא in der Bedeutung „Gelage" gebraucht (vgl. Jarchi z. u. St.), während der Talmud, die Stelle bei Jeremia im Auge, es in der Bedeutung „der Traurige" anwendet (Ketuboth, 69, b). Beide scheinbar ganz entgegengesetzte Bedeutungen finden ihren gemeinschaftlichen Grundbegriff in dem arabischen رنح, welches ursprünglich „durchbohren", dann (nach Jos. Kimchi bei Castellus u. Gesenius, thes.) zur Bezeichnung durchdringenden Schreiens steht, was dann sowohl Lust als Schmerz bezeichnen kann. Treffend übersetzt Ewald a. u. St. „das Kreischen der Geilen." Die LXX haben an der Stelle von גִּלִּים *δυναστῶν*, scheinen also גִּלִּים gelesen zu haben, Aquila hatte nach dem syr. hex. Cod. dafür richtig *ἀποικιζομένων* (vgl. Middeldorpf z. d. St., wo wohl nur in Folge eines Druckfehlers *ἐποικιζομένων* steht). Das letzte Glied des v. geben die LXX durch *καὶ ἐξαρθήσεται χρεμετισμὸς ἵππων ἐξ Ἐφραίμ* wieder, sie haben demnach offenbar סוסים für סרוחים gelesen und dadurch sich genöthigt gesehen, מרוח vom Wiehern zu verstehen, in Erinnerung vielleicht an c. 4, 10, ist

dann der erläuternde Zusatz ἐξ Ἐφραΐμ beigegeben worden. Symmachus hat richtiger übersetzt: καὶ περιαιρεθήσεται ἑταιρεία τρυφητῶν, auch Justin's Text bot die Uebersetzung καὶ μεταστραφήσται οἴκημα κακούργων und schob diese sammt dem vorausgehenden ἀποικιζομένων des Aquila zwischen den δυναστῶν und dem καὶ ἐξαρθήσεται des textus receptus der LXX ein.

v. 8—14 enthält die Androhung der Strafe für solche Vergehen. Ueber נשבע im 8. v. vgl. die Bemerkung zu c. 4, 2, über מחאב für מחעב oben S. 122; גְּאוֹן, eigentlich „Hoheit" und c. 8, 7 in Verbindung mit יעקב im guten Sinne von Jehova selbst gebraucht, steht hier, wie öfter, in der üblen Bedeutung „Hochmuth", von gottverachtendem, übermüthigem Trotzen auf eigne Kraft, vgl. v. 13, weshalb auch die stolzen Prachtbauten im Parallelismus damit genannt werden. Es ist in der Art unseres Propheten, dadurch, dafs er Ausdrücke, die sonst in gutem Sinne stehen, in bösem Sinne braucht, zu überraschen, vgl. c. 9, 4. 8, auch c. 3, 2. Der Chaldäer und die Rabbinen haben unter dem Schmucke Jakobs den Tempel verstanden. Wie schon v. 7 auf eindringende Feinde deutete, v. 14 bestimmt bemerkt wird, dafs Jehova all dies Unheil durch Feindeshand über Israel bringen werde, so bezieht sich auch הסגרתי עיר auf Bedrängnifs durch Feinde. Allerdings kommt das Hiphil von סגר in der Regel in der Bedeutung „einliefern", „preisgeben" vor; hier aber, wo von einer Stadt die Rede ist, und aufserordentliche Sterblichkeit ihrer Bewohner als Folge des הסגיר bezeichnet wird, empfiehlt der Zusammenhang, das Wort mit Hitzig in seiner eigentlichen Bedeutung „einschliefsen" (vgl. Lev. 14, 38; 2. Sam. 23, 7) zu nehmen, um so mehr, da des Verbum in der Bedeutung „preisgeben" fast immer (vgl. jedoch Deut. 32, 30; Ob. 14) den Gegenstand, welchem etwas preisgegeben wird, bei sich hat, so z. B. c. 1, 6 u. 9. Mit einer Belagerung also wird Samaria bedroht: was das Schwert verschont, das soll während der Belagerung Pest und Hunger dahin raffen, und wenn, wie v. 9 sagt, zehn

Menschen in einem Hause übrig geblieben wären — keiner soll entrinnen!

Die Erklärung des 10. v. haben die Ausleger sich in der Regel unnöthig erschwert (vgl. namentlich Rosenmüller z. d. St. und was Maurer sehr richtig dagegen bemerkt); sobald man sich in die von dem Propheten bezeichneten Verhältnisse lebendig versetzt, ergiebt sich aus dem einfachen Wortverstande ein vollkommen befriedigender Sinn. Das Suff. bei נשא bezieht sich auf das aus dem unmittelbar vorhergehenden מתו zu ergänzende Substantiv, auf einen Todten. דוד heifst in der Sprache der Poesie (Hab. u. Jes. 5, 1) ganz allgemein „der Geliebte", in Prosa, zumal in der exacten Sprache gesetzlicher Bestimmungen „der Vatersbruder" (z. B. Lev. 20, 20), hier bezeichnet es allgemeiner einen nahen Verwandten, welchen auch bei uns die Volkssprache „Freund" nennt, und welchen, nach hebräischer Sitte, die Verpflichtung oblag, für Bestattung eines Verstorbenen zu sorgen (Gen. 25, 9; 35, 29; Richt. 16, 31); auch Jarchi erklärt das Wort durch das allgemeine קרובו und אוהבו. Nach dem oben, S. 122, Bemerkten hindert nichts, מְסָרֵף für מְשָׂרֵף zu nehmen, von שָׂרַף, „verbrennen." Diesen Stamm hat schon der Chaldäer hier gefunden, wenn auch, wie es scheint (s. o. S. 142 f.), in anderer Form, eben so Hieronymus, wie seine Uebersetzung „et comburet eum" zeigt; 23 codd. bei Kennicot und viele bei de Rossi lasen ebenfalls ומשרפו, wodurch auch ein Theil der jüdischen Ausleger (s. D. Kimchi z. d. St.) die seltnere Form des Grundtextes erklären. Nun erscheint freilich Verbrennung der Leichname bei den Israeliten sonst nicht als üblich, J. D. Michaelis hat sich vergebens bemüht, aus dem besonderen Falle, welcher 1. Sam. 31, 12 erzählt wird, nachzuweisen, dafs, wie seit Sulla bei den Römern, so seit Sauls Zeit bei den Israeliten Verbrennung statt Bestattung üblich geworden sey (de combustione et humatione mortuorum apud Hebraeos, syntagma comment. tom. I), ja die scheinbare Verwandtschaft jener Sitte mit götzendienerischer Menschenverbrennung bewirkte wenigstens später eine so grofse Abneigung gegen sie, dafs die

Mischna (Mischn. Aboda sara, c. 1) sagt, כל מותה שיש בה שריפה יש בה ע"ז, „bei jedem Tod, bei welchem Verbrennung ist, ist Götzendienst" (עבודה זרה). [32]) Doch hiermit ist das Vorkommen der Leichenverbrennung in besonderen Fällen nicht ausgeschlossen. Ein solcher Fall ist gewifs der einer Belagerung, wie sie hier geschildert wird, bei welcher durch Pest die Zahl der Todten sich häuft, und sie doch nicht fortgeschafft werden können; ja durch die Erwähnung der sonst nicht gewöhnlichen Sitte wird das Aufserordentliche der Noth um so bestimmter hervorgehoben. [33]) Wir übersetzen also wörtlich: „Sein Freund und sein Verbrenner", d. h. derjenige, welcher die Verpflichtung hat, für seine Bestattung zu sorgen, was in jener Zeit der Noth durch Verbrennung geschah; mit Hieronymus (vgl. Hitzig z. d. St.) zu erklären: „..... comburat cadavera mortuorum, ut efferat ossa de domo sua; quia prae morientium turbis, integri corpora efferri non valeant", also an eine Verbrennung noch innerhalb des Hauses zu denken, ist keineswegs nöthig: להוציא geht auf נשאן zurück und מסרפו deutet nur allgemein die Art der Bestattung an. Die abergläubische Abneigung gegen Leichenverbrennung hat vielleicht schon die vom masoretischen Texte abweichende Uebersetzung des Chaldäer's, jedenfalls die Bemühungen einiger Rabbinen veranlafst, מסרף synonym mit דוד zu deuten, wie schon die Peschito gethan; so erklärt Juda Ben Karisch (bei Aben Esra z. d. St., vgl. D. Kimchi zur Wurzel סרף) דודו אחי אביו ומסרפו אחי אמו, und Rosenmüller hat sich

---

[32]) Wenn die Gemara z. d. St. die Frage aufwirft: ומה הם שורפין, „und was verbrennen sie"? und darauf die Antwort giebt: מיטתן וכלי תשמישן, „ihr Bette und ihre Geräthschaften", so liegt zu einer derartigen Auffassung im Texte der Mischna selbst kein Grund vor.

[33]) D. Kimchi führt z. d. St. die passende Erklärung seines Vaters an, es geschehe die Verbrennung בעבור דרוח, wie denn auch 2. Sam. 31, 12 die fortgeschrittene Verwesung die Ursache der ausnahmsweise vorgenommenen Verbrennung zu seyn scheint, vgl. D. Kimchi z. d. St.

vergebliche Mühe gegeben, diese Erklärung, welche schon Aben Esra mit Recht als eine grundlose Vermuthung bezeichnet, durch das arabische شرف zu begründen, s. dagegen Gesenius, thes. u. סרף. Die LXX haben für מסרף παραβιῶνται, welches sie mit τοῦ und folgendem Inf., wie hier, auch Jon. 1, 13 in der Bedeutung „beabsichtigen" brauchen. Stände für diese Bedeutung ein geläufigeres Wort, so könnte man versucht seyn, es für errathen zu halten, so aber ist wahrscheinlicher, dafs sie den Stamm סצר zu lesen geglaubt haben, welchen sie Gen. 19, 9; 2. Kön. 2, 17; 5, 16 ebenfalls durch παραβιάζομαι, sonst durch βιάζομαι und καταβιάζομαι und nur einmal durch ἐπάγω ausdrücken. Die Worte אשר וגו׳, „der, welcher an den Seiten des Hauses ist", bezeichnen einen Kranken, welcher in irgend einem Winkel des verödeten Hauses sich birgt. Zwischen ihm und dem Bestatter erhebt sich nun ein Wechselgespräch, dieser fragt, ob noch ein Lebender im Hause sey (nicht ein Todter, da dies die Schilderung der gräfslichsten Verwüstung, vgl. v. 9, schwächen würde; auch der Chaldäer und die Peschito denkt an etwa übrig gebliebene Lebende), der Kranke verneint es durch sein אפס und das darauf folgende, abermals wiederholte ואמר zeigt (gegen Hitzig), dafs nun wieder der die Bestattung besorgende Verwandte redet. Sein הֶם, entsprechend unserem „St!" (Hitzig z. d. St.; Ewald, Lehrb. §. 101, d) gebietet dem allein Uebriggebliebenen Schweigen, und der Grund dafür, welchen er mit dem unmittelbar darauf folgenden כי anreiht, läfst voraussetzen, dafs der Kranke in irgend einer Weise Jehova erwähnen wollte; Maurer, der das vorausgehende אפס auf das Nichtvorhandenseyn weiterer Todten bezieht, deutet das הזכיר auf ein Lob Gottes, wovon der Ausdruck allerdings häufig vorkommt, und welches der Kranke anstimmen wolle ob seiner und der andern Ueberlebenden Erhaltung; darin werde er dann von dem Verwandten unterbrochen, da doch auch er (v. 9) sicherem Tode entgegengehe. Auch abgesehen von dem, was oben über die Beziehung des אפס bemerkt wurde, scheint es passender, vielmehr an einen Jehova's Erbarmen beschwö-

renden Jammerruf des Kranken zu denken, den der Andere zurückweist, weil sie keinen Grund haben, von Jehova Gnade zu erwarten, vielmehr, geängstigt und niedergeschmettert durch sein furchtbar über sie ergehendes Strafgericht, gleichsam um den zürnenden Gott nicht auf sich aufmerksam zu machen, nicht wagen sollten, seinen Namen nur zu nennen. Ein treffendes Gemälde dumpfer Todesangst und Verzweiflung! Der Chaldäer legt die Worte הם וגו׳ dem im Hause Zurückbleibenden in den Mund und erklärt sie: סלק ארי כד הוו קיימין לא הוו מצלן בשמא דיי, „bringe sie weg; denn als sie lebend waren, beteten sie nicht im Namen Jehova's", und an ihn schliefsen die jüdischen Ausleger sich an.

Zu v. 11 vgl. 3, 15.

v. 12 u. 13 flicht die Bemerkung ein, dafs es bei dem Benehmen der Israeliten nicht anders kommen kann: so wenig der, welcher auf Felsen reiten, oder ackern will, sicheren Ritt und reichen Ertrag erwarten kann, so wenig können die Ephraimiten glauben, dafs ihre Ungerechtigkeit zum Heile führen werde. Die Frage: „Oder pflügt man mit Rindern?" wäre, da doch in diesem Zusammenhange nur eine verneinende Antwort auf sie erwartet werden kann, in ihrer Vereinzelung allerdings sinnlos, und die Art, wie ihr Hieronymus aufzuhelfen sucht, indem er בקרים willkürlich auf unbändige Büffel deutet, befriedigt nicht. Dagegen hat es keine Schwierigkeit, das בסלע, wie schon Jarchi, Aben Esra, D. Kimchi, Ben Melech und mit ihnen überhaupt die grofse Mehrzahl der Ausleger gethan, zum zweiten Versgliede zu wiederholen. Die auch von Hitzig gebilligte Conjectur von J. D. Michaelis, בְּבָקָר יָם, ist darum, obgleich ingeniös, doch unnöthig; sie hat zwar für sich, dafs der plur. von בקר, aufser 2. Chron. 4, 3, sonst nicht vorkommt, dagegen spricht der Chaldäer, die Peschito und Hieronymus für den masoretischen Text. Die Uebersetzung der LXX, *εἰ παρασιωπήσονται ἐν θηλείαις*, deutet darauf, dafs sie אִם יֶחֱרְשׁוּ בַּנְּקֵבִים gelesen; Aquila aber hatte schon *εἰ ἀρρητριαθήσεται*, Symmachus *πέτρα διὰ βοῶν* an dieser Stelle. Ueber קרן, v. 13, welches als Bild der

Kraft und Macht häufig gebraucht wird, vgl. Glassius, rhet. sacr. p. 307. Durch das לקחנו und das nachdrückliche לנו wird der gottverachtende Trotz auf selbst erworbene, eigne Kraft recht stark hervorgehoben. Es bezieht sich dieser Trotz auf den durch Jerobeam II. hergestellten Glanz Ephraim's, dessen Gebiet sich damals von Hamath bis zum todten Meere erstreckte, vgl. 2. Kön. 14, 25 und oben S. 57 ff.

Der 14. v., welcher näher die Art und Weise angiebt, wie Jehova die Strafe vollziehen werde, beginnt wieder ebenso mit כי, wie dies die im 11. v. enthaltene Drohung eröffnete, schliefst sich aber zugleich an den Gedanken des 13. v. innig an: gerade so weit, als das Gebiet sich erstreckt, auf dessen Gröfse sie trotzen, soll auch ihre Bedrängnifs durch die Assyrer sich erstrecken. Statt ים הערבה, dem todten Meere, womit 2. Kön. 14, 25 die Südgränze von Moab bezeichnet wird, steht hier נחל הערבה, offenbar zu demselben Zwecke; dafs nun um jenes ersteren Ausdrucks willen, wie Maurer und Gesenius behaupten, unter diesem letzteren nothwendig ein Flufs verstanden seyn müsse, welcher in den nördlichen Theil des todten Meeres fällt, ist schwerlich zu erweisen, vielmehr kann der Flufs, welcher die dort durch das Meer allgemeiner angegebene Gränze nur bestimmter bezeichnete, sehr wohl auch in den südlichen Theil dieses Meeres münden. Da nun Jes. 15, 7 ein נחל הערבים als südlicher Gränzflufs Moabs erwähnt wird, auch Moab (s. o. S. 108 f.) dem Reiche Ephraim eigentlich zugezählt wurde, so stehen wir nicht an, mit Hitzig (Orakel über Moab u. s. w., S. 11 ff.; Jesaia, S. 182 u. 190, Anm. n) und Ewald z. d. St. unsern נַחַל הָעֲרָבָה mit dem נַהַר הָעֲרָבִים, dem heutigen Wady el Achsy, für identisch zu halten, womit, wie mit Hamath die Nordgränze, die gesetzliche Südgränze des Hauses Ephraim bezeichnet wäre; נחל הערבה bedeutet, wie das arabische وَادِي ٱلْأَحْسِي, „Bach der Wüste.“ Schon Aquila übersetzt הערבה durch *τῆς ὁμαλῆς*, Symmachus durch *τῆς πεδιάδος*, während die LXX *τῶν δυσμῶν* haben und Theodotion das hebr. Wort beibehält.

Dritter Haupttheil.

Cap. VII, 1—IX, 10.

1. Die Gesichte von den Heuschrecken, vom Feuer und vom Senkblei.

Cap. VII, 1—9.

Durch die beiden ersten Capitel in den Gesammtumfang des prophetischen Gesichtskreises eingeordnet, durch die vier folgenden gerechtfertigt, beginnt nun mit dem 7. c. der eigentliche Kern der Schrift, die Reihe der in Bethel selbst dem abtrünnigen Volke vorgehaltenen, Unglück weissagenden Gesichte. [84])

Das erste Gesicht von den Heuschrecken wird v. 1—3 dargestellt. Das הראני von Visionen im strengen Sinne zu deuten, d. h. von inneren Anschauungen, welche an die Stelle der für den ecstatisch aufgeregten Geist schwindenden äufseren Umgebung treten, dagegen spricht, dafs ihre Schilderung nicht etwa in reichen Bildern die Spuren einer lebhaft aufgeregten Phantasie zeigt, dafs vielmehr in ihrer Darstellung, wie in ihrer steigernden Reihenfolge, das verständige Element stark hervortritt. Defswegen sind sie aber keineswegs als blofse willkürlich gewählte Einkleidungsform für die Gedanken des Propheten zu betrachten, sondern sie bleiben insofern Visionen, als dem Propheten die zu verkündenden göttlichen Wahrheiten überhaupt nicht in der Form des abstracten Gedankens, sondern unmittelbar in diesen Bildern der inneren Anschauung hervortreten. Aufser der regelmäfsigen Steigerung in der Reihenfolge dieser Gesichte, zeigt auch die alle Wirklichkeit weit übersteigende Schilderung des Feuers v. 4 ff., und das nur in der Phantasie, nicht in der Wirklichkeit mögliche Auftreten Jehova's v. 7 ff., dafs die Gesichte nicht

[84]) Vgl. o. S. 111 u. §. 119.

dienen sollen, den wirklichen Eintritt gerade dessen zu verkündigen, was sie zeigen, sondern dafs sie nur als Bilder des immer drohender und furchtbarer herannahenden Gerichtes gebraucht sind. Die Worte הִנֵּה יוֹצֵר bedeuten, genau übersetzt: „Siehe Einen, welcher bildete", „siehe, es bildete Einer"; für den Gedanken: „Siehe, er, Jehova, bildete", welcher Gedanke doch hier der einzig mögliche wäre, ist der Ausdruck auffallend, indem, wenn nach הִנֵּה das Participium als Prädicat zu einem bestimmten Gegenstande steht, auf welchen aufmerksam gemacht wird, dieser Gegenstand dann auch ausdrücklich genannt werden mufs, es müfste also, wie v. 4 u. 7, nach הִנֵּה noch ein Name Jehova's stehen, oder, da er kaum erst genannt war, wenigstens mit einem אֹתוֹ auf ihn zurückgewiesen seyn. Zu der Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes kommt nun noch, dafs für יוֹצֵר die LXX ἐπιγονή setzen, der Chaldäer בִּרְיָת, die Peschito ܒܪܝܬܐ, alle mithin übersetzen, als ob sie יְצִר gelesen. Dies, verbunden mit der grammatischen Schwierigkeit der masoretischen Lesart, welche nur durch des Hieronymus Uebersetzung („et ecce fictor locustae") unterstützt wird, macht höchst wahrscheinlich, dafs יְצִר, in der Bedeutung „Gebilde", „Brut" die ursprüngliche Lesart, und nur um des Parallelismus willen mit den im 4. u. 7. v. folgenden Participien קֹרֵא und נֹצֵב in יוֹצֵר verwandelt worden ist. D. Kimchi hat selbst die masoretische Lesart durch אסיפת גבי יצירת erklärt, indem er annimmt, dafs hier יוֹצֵר für יְצִר ebenso stehe, wie יוֹחֵר für יְתִר. Eine weitere Bestätigung für die Lesart יְצִר bietet der Umstand, dafs die Heuschrecken hier gerade mit גֵּבִי (aufser u. St. noch Nah. 3, 17, vgl. Jes. 33, 4) bezeichnet werden, indem dieses Wort die junge, eben erst ausgekrochene Brut der Heuschrecken bezeichnet, mag man es nun, wie es seit Bochart (Hieroz. IV, 1) herrschend geworden ist, auf جَبَأَ, „hervorkriechen", zurückzuführen, so dafs die junge Heuschreckenbrut nach ihrem Hervorkriechen aus der Erde benannt wäre, oder mit Credner (Joel, S. 299), gemäfs der

der Wurzel גב eigenen Bedeutung des Hochseyns, die Haufen darunter verstehen, zu welchen zur Zeit der Nacht und der Kälte die jungen Heuschrecken zusammenkriechen. Uebrigens scheint jene Erklärung von גבי vor dieser, welche an Nah. 3, 17 eine Stütze hat, den Vorzug zu verdienen; denn גּוֹבַי, wovon גּוֹב (Nah. 3, 17) nur eine apokopirte Form ist, ganz wie der entsprechende arabische Heuschreckenname جَابِئٌ in جَابٍ sich verkürzt, ist die zum Substantiv gewordene Participialform גּוֹבָה (vgl. Ewald, Lehrb. §. 151, a), schliefst also einerseits den Begriff einer Thätigkeit ein, andrerseits kann das Hervorkriechen aus der Erde, wenn es auch die Heuschrecken allerdings mit vielen andern Insecten gemein haben, doch Grund einer auszeichnenden Benennung für sie werden, weil es bei den andern wenig, oder nicht wahrgenommen wird, bei ihrer Masse aber deutlich und in auffallender Weise hervortritt, wie denn auch das arabische جَابِئٌ und der äthiopische Heuschreckenname אנבט, von نبط, „aus der Erde hervorkriechen", in der That für diese Entstehung des Namens sprechen. Wenn nun die folgenden Worte „im Anfange des Aufsteigens des לקש" die Zeit des Erscheinens der Heuschrecken bestimmen, so ist von vornherein zu erwarten, dafs diese Zeitbestimmung aus dem jährlichen Entwicklungsgange der Pflanzenwelt hergenommen seyn werde, welcher die Heuschrecken im Orient so gefährlich sind, und zu welcher daher auch der Hebräer diese stets in Beziehung denkt, dafs also auch das hier allein vorkommende לֶקֶשׁ einen Gegenstand der Pflanzenwelt bezeichnen werde. So denkt denn auch der Chaldäer bei seinem לְקִישׁ, womit er das Wort hier wiedergiebt und welches sonst überhaupt etwas Spätes, späten Regen, Spätlinge von Feldfrucht und vom Vieh, bezeichnet, an Spätgras, in demselben Sinne steht das ܠܩܫܐ der Peschito, welches Bar Ali (bei Michaelis, lex. syr. u. d. W.) durch الشي المتاخر الثمرة, „etwas Spätes an Früchten", erklärt, auch dafs im Folgenden

vom Mähen gesprochen wird, deutet darauf hin, dafs hier von Gras die Rede ist; so steht die Bedeutung „Spätgras“ fest, obgleich der Stamm לקש im Hebräischen nur in מלקוש, „Spätregen“, und in dem Piel יְלַקְּשׁוּ, „sie stoppeln“ (Hiob 24, 6), welches nur ein Denominativ von לֶקֶשׁ ist, im Syrischen nur in einigen von ܠܩܫܐ abgeleiteten Substantiven und in der Peschito zu Hiob a. a. O. als Verbum denominativum sich findet. Mit J. D. Michaelis a. a. O. das ganz vereinzelt von einem trocknen Euter stehende لَقِشَ hier herbeizuziehen, wird durch die Bedeutung, wie durch die Gesetze der dialectischen Lautveränderung verwehrt, eher könnte man nach dem Stamme لقِس, „sich übel befinden“, לֶקֶשׁ auf schlechte Spätlingsfrüchte beziehen. עלה bezeichnet hier das Aufsprossen des Grases. Hieronymus fafst לקש als gleichbedeutend mit מלקוש auf, nimmt עלות als pl. fem. part., mufs also עֹלוֹת gelesen haben, und übersetzt: „In principio germinantium imbris serotini“, was er allgemein auf das Grünen und Blühen zur Zeit des Frühlingsregens bezieht. Wann nun dieses Spätgras aufsprosse, geben die Worte אחר גזי המלך näher an: גֵּז, von גזז, bezeichnet eigentlich das Scheeren, die Schur, dann auch das Abgeschorne und die abgemähte Wiese selbst (Ps. 72, 6); hier steht es in seiner ursprünglichen Bedeutung und der pl. ist nach Ewald, Lehrb. §. 179, a, zu erklären. Hieronymus hat „Gozi“ gelesen und die Wahl gelassen, ob man dies durch „tonsor“, oder „tonsura“ übersetzen wolle, er mufs also an גֹּזְזִי, als part., oder an גֹּזִּי, als inf. constr. Kal, gedacht und das ־ִי für den den st. constr. anzeigenden Bindelaut gehalten haben (Ewald, §. 211, a). Seine Erklärung, wonach „die Schur des Königs“ eine vollkommene, Alles vernichtende Schur bezeichnen soll, wird Niemanden genügen; vielmehr mufs nach unserer Stelle es ein königliches Vorrecht gewesen seyn, das erste Gras abzumähen. Den palästinensischen Witterungsverhältnissen am angemessensten ist die Annahme, dafs diese „königlichen Schuren“ vor dem Eintritte des Spätregens das

während der winterlichen Regenzeit üppig aufgewachsene Gras abmähten, und dafs unter dem Spätgras das zu verstehen ist, was noch durch den Spätregen aus den geschornen Wiesen (Ps. 72, 6) hervorgelockt wurde, wonach zwischen dem לקש und dem מלקוש auch ein sachlicher, nicht blos etymologischer Zusammenhang bestünde. Bald nach dem Eintritte des Spätregens wird durch die ununterbrochen fortdauernde Hitze Alles versengt, so dafs dann an fernere Heuerndte nicht mehr zu denken ist (Robinson, II, S. 308). Diesemnach kann, dafs gerade das Spätgras abgefressen wird, als ein besonderes Unglück hervorgehoben werden, weil dadurch die Hoffnung auf Heuerndte für das ganze Jahr abgeschnitten ist.

Die LXX übersetzen den v.: *Οὕτως ἔδειξέ μοι κύριος ὁ θεός· καὶ ἰδοὺ ἐπιγονὴ ἀκρίδων ἐρχομένη ἑωθινή, καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς.* Sie haben diesemnach im letzten Versgliede וְהִנֵּה יֶלֶק אֶחָד גּוֹג הַמֶּלֶךְ gelesen (s. o. S. 132), im vorhergehenden entspricht ihr *ἐπιγονὴ ἀκρίδων* dem יוצר גבי, das *ἐρχομένη* doch wohl dem עלות, an dessen Stelle sie dann das Participium gelesen haben, und *ἑωθινή* dem בתחלת, so dafs sie das erste לקש, auf das zweite forteilend, ganz übersehen zu haben scheinen. Auch Aquila hat das Wort גזי nicht verstanden, und, seinem Texte nach seiner Weise treulich folgend, in der Uebersetzung: *Ἰδοὺ ὄψιμος ὀπίσω τῆς Γάζης βασιλέως* zwar Worte, aber keinen Sinn gegeben. Symmachus (bei Middeldorpf a. a. O.) hat dieselbe Uebersetzung, Theodotion aber (ebendas.) übersetzt diesmal am richtigsten: *Καὶ ἰδοὺ ὄψιμος ὀπίσω τῆς κουρᾶς τοῦ βασιλέως.* Des Hieronymus Uebersetzung, „et ecce post serotinum tonsor (s. tonsura) regis", zeigt, dafs er אחר vor dem zweiten לקש gelesen hat.

Der 2. u. 3. v. stellen dar, wie der Prophet Jehova, der ihm das drohende Bild des Verderbens bereits vorgehalten, um Erlafs der Strafe bittet, da Israel Jehova gegenüber so ohnmächtig sey, dafs es untergehen müsse, wenn dieser den Arm seiner strafenden Allmacht gegen es erheben wolle; und Jehova gewährt ihm Erhörung und zieht den bereits drohend ausgestreckten Arm wieder zurück. מי, im 3. v., hat hier die

Bedeutung von „qualis“ (Ewald, Lehrb. §. 315, a), deren Seltenheit Veranlassung war, dafs die LXX, die Peschito und Hieronymus übersetzten, als stände מִי יָקוּם (ebenso 2 codd. bei de Rossi) und יעקב als Object dazu auffafsten; auch die Paraphrase des Chaldäer's : מן יקום ויבעי על חטאיהון, „wer steht auf und legt Fürbitte ein ob ihrer Sünden?“ hat in dem Anstofs, welchen er an den מִי nahm, wenn es neben יעקב Subject seyn sollte, ihren Grund. Dafs übrigens Amos, den abtrünnigen Ephraimiten gegenüber, die Drohungen auf Ephraim insbesondere bezieht, liegt in der Natur der Sache, und geht namentlich aus v. 9 deutlich hervor.

Aber bei der fortdauernden Gottlosigkeit des Volkes mufs Jehova's Langmuth ermüden, und in einem zweiten furchtbarer drohenden Bilde tritt Alles verzehrende Feuersglut dem Propheten vor die Seele, v. 4—6. רִיב ist die eigentliche Bezeichnung des Rechtsstreites und, gemäfs der israelitischen Ansicht von einem gerichtlichen Contractsverhältnisse, das zwischen Jehova und seinem Volke zu Stande gekommen ist, und durch Gottlosigkeit verletzt wird, kann es dann auch auf die von Jehova über das Volk verhängte Strafe und Rüge übergetragen werden. Hier ist die Art und Weise dieses ריב näher bestimmt durch das sich daran anschliefsende בָּאֵשׁ, „mit Feuer“ soll er geführt werden; wörtlich wäre demnach zu übersetzen: „Er rief zum Rechtsstreit mit Feuer“, d. i. er lädt das Volk zu einem Rechtsstreite ein, in welchem er seine Sache mit Feuer führt, damit das ungehorsame Volk bestrafend. Maurer's Uebersetzung, „advocavit ad litem ignem“, ist unzulässig, weil nur in der Redensart קָרָא בְּשֵׁם פ׳ der angerufene Gegenstand mit ב an קרא angereiht wird, und auf die zweite von ihm vorgeschlagene Erklärungsweise, „et advocavit litem, poenam igne i. e. advocavit, adesse jussit poenam igne sumendam a populo“, läfst sich mit vollem Rechte das „maxime contorta et quaesita ratio“ beziehen, was er mit Unrecht der Erklärung Rosenmüller's nachgesagt hat. Rosenmüller nämlich schliefst sich ganz an Mercier an, nimmt wie dieser, לָרִב für לָהָרִב, und erklärt: „Vocavit ad contendendum per ignem.“

Die chaldäische Paraphrase, הא עתיד למדן באשתא, „siehe er war gerüstet, zu richten mit Feuer“, deutet bereits auf diese Auffassung hin, welche auch der Uebersetzung der Peschito, ܗܘ ܡܪܐ ܠܡܕܢ ܒܢܘܪܐ zu Grunde liegt, dafs auch die Masoreten לרב nicht unmittelbar mit קרא wollten verbunden haben, zeigt der Distinctivus bei letzterem Worte an. Wirklich würde sich בָּאֵשׁ an das Verbum bequemer anschliefsen, als an das Nomen, doch reiht sich dieses an das sonst sehr allein stehende קֹרֵא besser an; in keinem Falle brauchte mit Mercier und Rosenmüller, welche beide Jarchi und D. Kimchi zu Vorgängern in dieser Erklärung haben, aufser „cum Israel“ zu לְהָרִיב noch „ministros suos“ als näheres Object zu קרא ergänzt zu werden, vielmehr sind als solches die Israeliten selbst hinzuzudenken. Unrichtig haben die LXX (*καὶ ἰδοὺ ἐκάλεσε τὴν δίκην ἐν πυρί*) und Hieronymus („et ecce vocavit judicium ad ignem“) den v. übersetzt; die auch von Hitzig vorgeschlagene Auffassung des קֹרֵא in der Bedeutung „occurrens“ liegt wohl schon dem עֲתִיד des Chaldäers zu Grunde. Das furchtbare Feuer nun verzehrt Meer, תהום, und Land, חלק; תהום, mit der Wurzel הם zusammenhängend, welcher der Begriff des Brausens, Tobens eignet, wird vorzugsweise vom Meere gebraucht (Hiob 28, 14; Sprüchw. 8, 24), und indem es an demselben keine den Augen erkennbare Eigenschaft hervorhebt, sondern nur das dumpfe Brausen der Wogen, schliefst es den Nebenbegriff der dunklen, unergründlichen, schauerlichen Tiefe in sich, und steht defshalb nicht in verständiger, klarer Prosa, sondern nur im poëtischen Ausdrucke des erregten Gefühls: abgesehen von der Schöpfungs- und Fluthsage, findet sich das Wort nur in poëtischen Abschnitten. Dafs nun das Feuer selbst die Tiefen des Meeres austrocknet, ist das stärkste, was von seiner verzehrenden Glut gesagt werden kann; und schon dieser hyperbolische Ausdruck zeigt, dafs der Prophet nicht an wirkliche Feuersnoth denkt, von welcher Israel werde getroffen werden, sondern dafs das Feuer ihm nur ein Bild schwerer Strafe ist. Durch das an

die Stelle des im 2. v. dagewesenen סלח tretende חדל wird in die Gleichförmigkeit des Parallelismus einige Abwechslung gebracht.

Nachdem Jehova auf abermaliges Flehen des Propheten abermals Nachsicht geübt, ermüdet endlich seine Langmuth und er beschliefst unwiderrufliches Verderben über das hartnäckig abtrünnige Volk. Dieser Gedanke stellt sich dem Propheten unter dem Bilde vom Senkblei dar, „weil der Zerstörer über den gerade zu zerstörenden Theil die Schnur zieht, das Senkblei anlegt, damit nicht mehr, aber auch nicht weniger zerstört werde“ (Ewald z. d. St., vgl. namentlich Klagel. 2, 8). אֲנָךְ kommt im alten Testamente zwar nur an unsrer Stelle vor, durch das syrische ܐܢܟܐ, das arabische آنُكٌ und das äthiopische נאך steht aber die Bedeutung „Blei“ fest, der Zusammenhang lehrt dann weiter, dafs hier von einem Senkblei die Rede ist; vgl. R. Tanchum und Juda Ben Karisch bei Gesenius, thes. u. d. W., und Jarchi, Aben Esra und D. Kimchi z. d. St. In diesem Sinne hat auch der Chaldäer das Wort gefafst, welches er, das Bild auflösend, durch דין erklärt. Aquila sucht das Wort durch γάνωσις wörtlich wiederzugeben, indem er an der Grundbedeutung des griechischen Wortes, „Ueberzinnung“ festhält, wie denn Hieronymus schon den Sinn von Aquila's Uebersetzung durch „stannatura“ genau ausdrückt [35]), Theodotion hat τηκόμενον, „etwas

---

[35]) Die syr. hex. Uebersetzung giebt zu dem ersten אנך ܡܙܠܓܐ, zu dem zweiten ܡܙܗܪܘܬܐ als Uebersetzung Aquila's. Daraus wollte, bei der sonstigen Gleichmäfsigkeit Aquila's im Ausdruck desselben Wortes, Middeldorpf z. d. St. schliefsen, ܡܙܠܓܐ, für γάνωσις gesetzt, drücke vielmehr die Uebersetzung des Symmachus und nur ܡܙܗܪܘܬܐ die nicht weiter zu bestimmende des Aquila aus. Allein γάνωσις in seiner von Hieronymus gut angegebenen Grundbedeutung, ist nicht nur der ängstlichen Wörtlichkeit Aquila's angemessen, sondern wird auch von Hieronymus diesem ausdrücklich zugeschrieben. Wahrscheinlicher ist daher,

Geschmolzenes"; Hieronymus folgt der Uebersetzung des Aquila, giebt ihr aber nachher doch die allgemeine Bedeutung „litura", und gewinnt so die abentheuerliche Erklärung von חומת אנך durch „murus litus", von אנך selbst durch „trulla coementarii." Die LXX, welchen hier die Peschito folgt, sind zu ihrer Uebersetzung durch ἀδάμας vielleicht durch die Erinnerung an אוּנְקְלִי gekommen, womit im Chaldäischen das griechische ὄνυξ als Name des Edelsteins ausgedrückt ist.[36]) Mit חומת אנך ist eigentlich eine lothrechte Mauer bezeichnet, welche aber die Sorgfalt, womit sie gebaut worden ist, vor Zerstörung nicht schützen soll; vielmehr das Loth, welches zu ihrer Erbauung diente, soll jetzt bei ihrer Zerstörung verwendet werden: dafs אנך hier zweimal und in so entgegengesetztem Sinne gebraucht wird, wirkt überraschend und ist ganz in der Weise des Propheten, s. oben zu 6, 8. Auch עבר, „Vorübergehen", steht, v. 8, vom „Verschonen", mithin in einem dem Sinne, in welchem es c. 5, 17 gebraucht wurde, gerade entgegengesetzten Bedeutung. בָּמוֹת, v. 9, eigentlich allgemein „Höhen" bezeichnend (so c. 4, 13), steht dann gewöhnlich von den Höhen, auf welchen, nach der Sitte der alten Welt, von den Israeliten Altäre und Heiligthümer erbaut wurden zur Pflege eines das Ansehen des Centralheiligthums gefährdenden Cultus, der gleichwohl selbst unter den frömmsten Königen (nach 1. Kön. 15, 14 unter Assa; 22, 44 unter Josaphat; 2. Kön. 12, 4 unter Joas; 14, 4 unter Amazia; 15, 4 unter Usia; 15, 35 unter Jotham) nicht ausgerottet werden konnte; Hiskia (2. Kön. 8, 4) begann seine Ausrottung, die aber erst

---

dafs Aquila wirklich zweimal sein γάνωσις brachte, der syrische Uebersetzer aber dies Wort in der Bedeutung „Glanz" fafste und es einmal durch ܐܒܪܝܫܘܬܐ, dann durch das synonyme ܫܘܦܪܐ wiedergab.

[36]) Die Talmudisten geben dem Worte die Bedeutung von אוֹנָאָה, „Unterdrückung", „Ueberlistung", und knüpfen wunderliche Schlüsse an unsere Stelle, s. Baba Mezia, 59, a; auch die Midrasch Rabba bei D. Kimchi z. d. St. giebt das Wort durch אוניתא wieder.

Josia (23, 19 ff.) vollendete. Hier, im Parallelismus mit מקדשים, steht dann das Wort, wie öfter, als allgemeine Bezeichnung der Heiligthümer eines vor dem strengen Jehovismus verwerflichen Cultus. Dafs übrigens hier so ganz allgemein allen Heiligthümern Israels der Untergang angekündigt wird, zeigt, dafs der Prophet nur das nördliche Reich im Auge hat, vorzugsweise, wie schon D. Kimchi erinnert, die Heiligthümer zu Bethel, Dan und Gilgal, vgl. 1. Kön. 12, 29 ff., ישחק, was sämmtliche codd. haben, ist hier im Parallelismus mit ישראל offenbar Eigenname, die LXX geben es durch γέλως wieder, dies deutet denn Theodor auf die Lust, die der Götzencultus seinen Anhängern gewährt, Theodoret auf die Lächerlichkeit der Idole, in diesem Sinne übersetzt Hieronymus das Wort geradezu durch „idolum“ und Cyrill bemerkt: *Γέλως μὲν οὖν ἀληθὴς ἡ παντὸς εἰδώλου ποίησις· πρέποι δ' ἂν, οἶμαι, κυρίως τε καὶ ἰδικῶς γέλωτα νοεῖσθαι τὸν Βεελφεγὼρ* (er scheint diesen Götzen als einen Priap zu betrachten), *διὰ τὸ καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ σχήματος ἀκαλλές*. Man könnte denken, dafs Amos (vgl. בְּקֶעֶת אָוֶן c. 1, 5) die Form des Eigennamens verändert hätte, um auf die appellative Bedeutung des Wortes anzuspielen, doch kann nach früher Dagewesenem eine solche Vertauschung der Sibilanten bei ihm nicht auffallen, und auch v. 16 findet sie sich wieder: Ich erhebe mich über das Haus Jerobeam's, nämlich wie der Sieger über den Besiegten, der Rächer über den Bestraften; der Zusatz בחרב deutet die Art der Bestrafung an, vgl. v. 11. Ephräm erkennt in den drei Gesichten die Ankündigung der durch Phul, Tiglathpilesser und Salmanassar allmälig vollzogenen Vernichtung des nördlichen Reiches; D. Kimchi bezieht die Drohung gegen das Haus Jerobeam's auf Sacharja's Ermordung durch Sallum, v. 17 aber zeigt, dafs Amos vielmehr wieder die Assyrer im Allgemeinen als Strafwerkzeug Jehova's im Sinne hat.

2. Die Erlebnisse zu Bethel.

Cap. VII, v. 10—17.[37])

Amazia, der Oberpriester zu Bethel — denn als solcher mufs Amazia, da er unmöglich der einzige Priester zu Bethel gewesen seyn kann, mit כֹּהֵן bezeichnet seyn — glaubt seines und seines Volkes Cultus, der von Amos so hart angegriffen worden ist, sich annehmen zu müssen. Unfähig, im Bewufstseyn einer guten Sache, durch den klaren und begeisterten Ausdruck einer innigen Ueberzeugung den Gegner zurückzuweisen, ruft er sogleich den weltlichen Arm zum Schutze des legitimen Cultus auf und bezeichnet die Lehren des Propheten als staatsgefährlich, v. 10 u. 11. Das לא תוכל ונו' erklärt D. Kimchi ohne Noth durch: לא יוכלו אנשי הארץ לסבול את כל דבריו; die Worte sagen vielmehr, dafs er das Land mit seinen Vorwürfen gleichsam überfülle, und dienen zur Bezeichnung der Uebertreibung und Mafslosigkeit seiner Reden. Der 11. v. referirt nicht genau die Worte des Amos, sondern nur ihren Hauptinhalt, insofern er den König besonders anging, also den Sturz seines Reiches und Hauses berührte; die Rabbinen und auch christliche Ausleger (vgl. z. B. Pseudoathanasius, Athanasii, opp. Colon. II, p. 104) haben in dieser Abweichung von dem, was Amos nach v. 7 ff. gesagt, eine geflissentliche Verläumdung des Propheten durch Amazia gefunden.

Ohne dafs von einem weiteren Erfolge der von Amazia bei Jerobeam erhobenen Anklage die Rede wäre, berichten v. 12 u. 13 die von Amazia an Amos ergangene Zurückweisung. Das Heiligthum zu Bethel, wie die zu Dan und Gilgal bestehenden, war ein aus politischen Rücksichten errichtetes und begünstigtes, die Frömmigkeit, welche dort sich zeigte, war eine auf königlichen Befehl geübte, äufserliche, und so verkennt auch der Priester, welcher dem dortigen Cultus vor-

---

[37]) Vgl. über diesen Abschnitt S. 41 f.; 44 f.; 47—54; 118.

steht, den Geist Jehova's, der da weht wo er will, und will ihn in äufsere Schranken bannen. Ausgehend von dem Grundsatze: „Wefs Brod ich ess', defs Lied ich sing'"! meint er, in Juda sey wohl mit solchen Grundsätzen, wie Amos sie ausspreche, etwas zu verdienen, dort habe sie sich der Prophet auch wohl defswegen angeeignet, und so möge er dorthin zurückkehren; in Ephraim komme man mit dergleichen nicht durch. Im 13. v. bezeichnet מקדש מלך den zu Bethel geübten Cultus als einen auf königliche Autorität gegründeten, בית ממלכה, die Cultusstätte, den Tempel, als auf herrschaftlichen Befehl hergerichtet und darum zum herrschaftlichen Besitzthum gehörig.

v. 14—17 enthält die Antwort des Propheten.

Im 14. u. 15. v. weis't er Amazia's gemeine Ansicht vom Wirken eines Propheten zurück, und stellt sich als ein von jeder äufseren Rücksicht freies Werkzeug des göttlichen Geistes dar; nicht einmal zu den Propheten will er gerechnet seyn, sofern diese als abgeschlossner Stand in einer gewissen hergebrachten handwerksmäfsigen Thätigkeit sich bewegen (s. o. S. 59 ff.) Was die Bedeutung von בּוֹלֵס anlangt, so heifst بَلَسٌ im Arabischen und בלס (vgl. Ludolf, comm. in hist. Aeth. p. 204) im Aethiopischen „die Feige" und insbesondere, gleichbedeutend mit שִׁקְמָה (vgl. die äthiopische Uebersetzung von Ps. 77, 52 und die Erklärung des Kamus: البلس ثمر كالتين والتين نفسه, بلس„ bezeichnet eine der Feige ähnliche Frucht und die Feige selbst"), „die Maulbeerfeige." Wie die Griechen ihr *συκάζειν*, *ἐρινάζειν*, *ὀλυνθίαζειν* u. a. haben, wie auch bei uns in der Sprache der Oekonomie viele Zeitwörter vorkommen, welche aus Hauptwörtern gebildet sind, zur Bezeichnung einer auf den durch das Hauptwort benannten Gegenstand sich beziehenden Thätigkeit, z. B. krauten, grasen; so ist auch das Verbum בָּלַס ein Denominativum dieser Art. Ihm die allgemeinste Bedeutung, „Maulbeerfeigen bauen" (Gesenius u. d. W.) zu geben, geht nicht an, weil nach dem

Verbum noch einmal שקמים steht, der hebräische Ausdruck wäre dann ebenso ein Pleonasmus, wie wenn wir im Deutschen sagen wollten: „Gras grasen"; vielmehr da שקמה den ganzen Baum bezeichnet (1. Kön. 10, 27; Jes. 9, 9; Ps. 78, 47), בלס nach dem Kamus die Frucht insbesondere, so mufs das Verbum eine mit dieser insbesondere vorgenommene Thätigkeit bezeichnen, wie in unserm „den Weinstock beeren", „das Kraut blättern" u. dergl. Am nächsten liegt nun, es durch „Maulbeerfeigen vom Baume sammeln" zu erklären; aber schon der ganz eigenthümliche Ausdruck deutet auf einen minder allgemeinen Begriff, und aller Wahrscheinlichkeit nach haben die LXX mit ihrem *κνίζων*, welches auch Hieronymus durch sein „vellicans" ausdrückt, das Richtige getroffen: man mufs nämlich die Maulbeerfeigen, um sie geniefsbar zu machen, gegen die Zeit der Reife etwas kneipen oder ritzen (vgl. die bei Bochart, Hieroz. II, 39 aus Hieronymus, Theodoret, Theophrast, Dioskorides, Plinius, Hesychius, Avicenna angeführten Belegstellen), und auf diese eigenthümliche Behandlungsart der Maulbeerfeigen führen wir unser בוֹלֵם zurück. Darüber nun, dafs nicht, der zwischen dem Hebräischen und Arabischen stattfindenden Lautverschiedenheit gemäfs, das Wort im Hebräischen בּוֹלֵשׁ lautet, s. o. zu c. 5, 11. Die Art, wie jüdische Erklärer das Wort auf בָּלַם, „mischen", oder בָּלַשׁ, „suchen," zurückführen, ist unbefriedigend und gezwungen.

Weit entfernt, durch Amazia's Abweisung sich einschüchtern zu lassen, steigert Amos nun, im 16. u. 17. v., solch neuem Beweise der Verstocktheit gegenüber, seine Drohung. נטף, eigentlich „träufeln", heifst im Hiphil „träufeln, strömen lassen", und findet sich, auf die prophetische Rede angewandt, zuerst an unserer Stelle, von Amos hat es Micha, 2, 6 u. 11, in einem ganz ähnlichen Zusammenhange angenommen, sonst kommt es noch Hes. 21, 2 u. 7 in dieser Bedeutung vor; die Uebersetzung durch „sich ergiefsen" sucht das dem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild zu erhalten. Parallelen zu der im 17. v. enthaltenen Drohung s. Hiob 31, 10; Hes. 4, 13; Hos. 9, 3.

3. Das Gesicht vom Erndtekorb und seine Anwendung.

Cap. VIII.

War schon im dritten Gesichte von Schonung nicht mehr die Rede, so kündigt Amos jetzt in heiliger Entrüstung über die schnöde Abweisung, welche er von Amazia erfahren, die Züchtigung des verstockten Volkes noch bestimmter als unwiderruflich an; v. 1—3 stellt das vierte Gesicht dar. כלוב, v. 1, von כלב, „klappen", „zuklappen", bezeichnet Jer. 5, 27, wo das Wort aufser unserer Stelle noch vorkommt, einen Vogelbauer, dessen man sich zum Fange der Vögel bedient, einen „Schnäpper", wie es unser Volk nennt, hier, wie der Zusammenhang lehrt, schlechtweg einen Korb; קֵיץ, von קוץ, „schneiden", ist die Obsterndte. Diese Erndte, die letzte Arbeit des ökonomischen Jahres, ist mit der endlichen Bestrafung (קֵץ, v. 2, von קצץ, „abschneiden") des verstockten Volkes, gleichsam dem Einsammeln der Früchte seiner Bosheit, sowohl sachlich verwandt, als sprachlich durch das Wortspiel zwischen קֵיץ und קֵץ in Beziehung gesetzt. Die LXX übersetzen, in Erinnerung an Jer. 5, 27, כלוב קיץ durch ἄγγος ἰξευτοῦ, als stünde כְּלוּב מוֹקֵשׁ, Hieronymus hält ebenfalls bei כלוב den Begriff des Fangens und Herbeiziehens fest und übersetzt „uncinus pomorum" (nicht „ramorum", wie Gesenius, thes. u. d. W., citirt), worunter er einen Haken versteht, mit welchem man, um das Obst zu pflücken, die Aeste herabzieht, auch die Peschito beweist dadurch, dafs sie die fraglichen Worte durch ܒܣܡܐ übersetzt, dafs sie dieselben nicht verstanden; richtig erklärt sie dagegen der Chaldäer durch מָן מְלֵא סְיוּפֵי קַיְטָא, „ein Gefäfs, gefüllt mit den letzten Früchten des Sommers", und קֵץ durch פּוּרעָנוּת קָצָה, „die letzte Strafe", auch die Rabbinen geben כלוב richtig durch סל wieder, ebenso Symmachus durch κάλαθος ὀπώρας. Auch im 3. v. bietet der Chaldäer, dem die jüdischen Ausleger folgen, für die Worte והוֹלילו שירות היכל die richtige Deutung, indem er paraphrasirt: ויליליו חלף זמרא בבתיהון, „und sie heulen statt Gesanges in ihren Häusern",

wonach der v. den auch c. 6, 7 u. 8, 10 vorkommenden Gedanken ausspricht; die Worte : „es heulen die Lieder des Palastes“ drücken in kühner poetischer Wendung und treffender Kürze aus, was die Paraphrase für den Verstand in's Breite zerlegt, und nur aus Mangel an Sinn für eine solche Wendung wird in Eichhorn's Repertorium mit den Worten : „die Gesänge heulen nicht“ die Texteslesart verworfen und für die der LXX sich entschieden, die, wohl auch nur darum, weil ihnen der hebräische Ausdruck wegen seiner Kühnheit zu auffallend war, *καὶ ὀλολύξει τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ* übersetzten, als ob שׁוּרוֹת statt שִׁירוֹת stände. Entweder an sie sich anschliefsend, oder an צִירוֹת, Sprüchw. 26, 14, denkend, übersetzt auch Hieronymus : „Et stridebunt cardines templi“; wie denn auch als Aquila's Uebersetzung die syr. hex. Version ܛܪܦ giebt, Symmachus dagegen hat *ᾠδαί;* richtiger, als die LXX, hat auch schon die Peschito : ܘܢܫܬܟ̈ ܕܗܝܟܠܐ ܕܡܫܒ̈ܚ̈ܬܐ, „es hören auf die Loblieder des Tempels“, doch ist auch hier die Beziehung auf den Tempel ungehörig. Die beiden letzten Worte des v. können nach der masoretischen Lesart nicht anders erklärt werden, als indem man הַשְׁלִיךְ unpersönlich durch „man wirft weg“ übersetzt, dazu das Object aus dem vorhergehenden רב הפגר ergänzt, und הם, welches c. 6, 10 als Interjection gebraucht war, hier als Adverbium auffafst. Die LXX haben geglaubt, ein bestimmtes Object haben zu müssen und הם als solches aufgefafst, sie übersetzen *ἐπιῤῥίψω σιώπην*, als ob zugleich אַשְׁלִיךְ stände, der Uebersetzung des Hieronymus, „projicietur silentium“, liegt ebenfalls die substantivische Auffassung von הם zu Grunde, dabei aber die unpersönliche von הַשְׁלִיךְ. Statt dieser letzteren hat der Chaldäer, an welchen Jarchi sich hält, und dem auch Mercier zu folgen geneigt ist, הַשְׁלֵךְ als Imperativ gelesen, indem er erklärt : בכל ארעא יימר (38 רמי וסלק, „überall sagt man :

(38) So liest Buxtorf und die Londoner Polyglotte richtig, nicht דְּמִי, „schweige“, was D. Kimchi und auch Dahl z. d. St. als Lesart

„„Schaff' weg und schweige!““ Aber das ruhigere Präteritum הִשְׁלִיךְ paſst besser zu den übrigen Ausdrücken dieser Schilderung des Unglücks in Jehova's Munde. Die Peschito zieht בכל מקום zu רב הפגר; wie sie dazu gekommen ist, die beiden letzten Worte durch ܢܫܬܕܝܢ ܠܐܒܕܢܐ, „sie werden weggeworfen zum Untergange“, zu geben, ist nicht deutlich. Zur Erklärung von הס bemerkt Aben Esra: שלא ירך לב השומעים, „damit nicht verzage das Herz derer, die es hören“; vielmehr ist das Schweigen, wie c. 6, 10, ein Zeichen dumpfer Verzweiflung, und auf einen solchen Zustand, in welchen jegliches Band der Sitte und Ordnung gelöst, an eigentliche Bestattung nicht mehr zu denken ist, deutet auch das בכל מקום hin.

Mit dem 4. v. beginnt eine weitläufigere Anwendung dieses drohenden Gesichtes, und zwar wird den frechen Frevlern zuerst, v. 4—6, noch einmal ihre unverzeihliche Verschuldung vorgehalten. In gewohnter Weise ruft sie der Prophet entrüstet an, ganz ähnlich, wie c. 2, 7; wie überhaupt die hier gegen die Reichen und Mächtigen Ephraim's erhobene Anklage mit der c. 2, 6—8 enthaltenen groſse Aehnlichkeit hat. Nach Ps. 56, 2; Hes. 36, 3 u. a. St. bedeutet שאף, mit dem Acc. des Objects verbunden, „mit Grimm oder feindseliger Gier einen anschnauben.“ Der Infinitiv mit ל, im zweiten Gliede des 4. v., bringt in einem ganzen Satze ein zweites Object zu שאף nach: sie schnauben die Armen an, und schnauben, um die Niedrigen der Erde zur Ruhe zu bringen. השבית hat man, wie schon der Chaldäer, gewöhnlich durch „vertilgen“ erklärt, es wird aber hier besser in seiner ursprünglichen Bedeutung, „zum Schweigen bringen“, genommen: der Vornehme schnaubt den Geringen an, um ihm zu imponiren, und von weiterer

---

des Targums angeben, רְמֵי, „wirf weg“, entspricht dem השליך, סלק, welches auch c. 6, 10 die Bedeutung hatte „aufhören zu reden“, dem הס; weil aber סלק gewöhnlich „wegschaffen“ heiſst, so nahm man es als Uebersetzung des השליך und glaubte, um auch für הס ein entsprechendes Wort zu haben, רמי in דמי verwandeln zu müssen.

Verfolgung seines Rechtes abzubringen; ähnlich steht Ps. 10, 5 פוח von diesem übermüthigem Anschnauben. Diesemnach ergiebt sich aus der masoretischen Lesart mit Leichtigkeit ein sehr passender Sinn. Obgleich daher die masoretische Punctation am nächsten liegt, so haben doch alle alten Uebersetzer, wie 2, 7, שָׁאפִים, von שׁוּף, „zertreten", gelesen; die LXX haben ἐκτρίβοντες, Hieronymus, wie 2, 7, „conterentes", der Chaldäer שָׁיְטִין, was er aber, wie der Zusatz כעפרא דארעא ריש מסכניא, „wie Staub der Erde das Haupt der Armen", zeigt, hier in der Bedeutung „verachten" nimmt (s. zu 2, 7), und in diesem Sinne schliefst sich auch das ܕܫܝܛܝܢ ܠܡܣܟܢܐ der Peschito an das Targum an. Es scheinen also die alten Uebersetzer, durch die Aehnlichkeit unserer Stelle mit c. 2, 7, wo שָׁאפִים die wahrscheinlich richtige Lesart ist, bewogen, geglaubt zu haben, auch hier so lesen zu müssen, und umgekehrt, die Masoreten das an unsrer Stelle passendste שֹׁאֲפִים in jene übergetragen zu haben. Der Zusatz der LXX zu dem ersten Versgliede, εἰς τὸ πρωϊ, soll wohl eine Uebersetzung von לשבית enthalten, so dafs sie dieses Wort als adverbiale Bestimmung aufgefafst und ענוי ארץ als ein zweites Object mit השאפים verbunden hätten, daher sie denn auch, um beide Objecte nacheinander zu haben, πένητα nach τὸ πρωΐ gestellt; später drang dann καταδυναστεύοντες, als neue, richtigere Uebersetzung von לשבית, neben τὸ πρωΐ in den Text. Ob nun die LXX bei diesem Ausdrucke an שַׁחַר, „Morgenröthe", oder an den Stamm צבח dachten, von welchem das arabische صُبْحٌ, „Morgenröthe", صَبَاحٌ, „Morgen", herkommt, oder an was sie überhaupt gedacht haben, läfst sich nicht ermitteln. In den beiden folgenden vv. werden die Angeredeten vorzugsweise als schlaue unbarmherzige Wucherer dargestellt. חֹדֶשׁ, v. 5, ist der Neumond, nach Num. 28, 11 ff. ein Feiertag, an welchen so wenig, wie an dem Sabbath, Handel getrieben werden durfte; das Ende dieser Feiertage wünschen die Blutsauger gierig herbei, um ihr Wuchergeschäft

ungestört fortsetzen zu können. Von dem Substantiv שֶׁבֶר, „Getreide", ist שָׁבַר Denominativ und heifst z. B. Gen. 47, 14 „Getreide kaufen", Gen. 41, 56 „Getreide verkaufen", letztere Bedeutung hat auch das Hiphil an unserer Stelle; נפתחה בר, eigentlich „das Getreide öffnen", d. h. den Verschlufs wegnehmen, unter welchem es an den Feiertagen sich befindet. Epha und Sekel dienen hier zur Bezeichnung von Maafs und Preis überhaupt, jenes soll verkleinert, dieser erhöht werden; עות heifst eigentlich „verdrehen", dann „verfälschen", מאזני מרמה ist Accusativ des Resultates : sie wollen so verfälschen, dafs falsches Gewicht entsteht. Die „Waagen des Trugs", durch welche gegen das Lev. 19, 36 gegebene Gesetz : מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם verstofsen wird, werden noch Hos. 12, 7 und Sprüchw. 11, 1; 20, 23 erwähnt. Der 6. v. giebt den Zweck dieser Wucherer an : sie bringen es dahin, dafs der Arme die Summe für das ihm unentbehrliche Getreide nicht mehr erschwingen kann, und bewegen dann den Richter durch Bestechung (בכסף), dafs er den insolventen Schuldner um der geringsten Schuld willen (בעבור נעלים, s. o. z. 2, 6 s. 204 ff.) ihnen als Leibeignen übergiebt. Auf diese Aneignung des Armen zum Leibeignen bezieht sich קנות; קנה heifst „sich erwerben", namentlich durch Kauf; die Kaufsumme wird mit ב angereiht, vgl. Jes. 43, 24, wo sie, wie hier, durch בכסף ausgedrückt ist. Da nun von einem eigentlichen Ankaufen des Armen nicht die Rede seyn kann, so ist das בכסף zu erklären, wie c. 2, 6; man müfste denn annehmen, dafs, wenn der Gläubiger für sein Geld, welches er von dem Armen nicht bekommen kann, diesem die Freiheit nimmt, dieses von Amos uneigentlich „ein Erkaufen des Armen um Geld" genannt werde. Das letzte Glied des v. vermehrt abermals die Schuld der Angeklagten : nicht nur ist ihr Maas zu klein und ihr Preis zu hoch, auch das Getreide, welches sie den von Mangel bedrängten Armen geben, ist schlecht; מַפָּל entspricht ganz unserm „Abfall", D. Kimchi erklärt es durch : מה שנופל תחת חכברה כשכוברין החטה שהוא פסולת החטה, „das, was fällt unter das Sieb, wenn man siebt den Waizen, also die

פסולת („Spreu", „Kleie") des Waizens." Spreu und Kleie also mischen sie unter das Getreide, um das Maafs voll zu machen.

v. 7—11 kündigt für solche Frevel die unausbleibliche Bestrafung an. Das im 7. v. vorkommende ב bei נשבע bezeichnet stets den Gegenstand, bei welchem man schwört, als solcher erscheint nun bei Schwüren Jehova's — *ἐπεὶ κατ' οὐδένος εἶχε μείζονος ὀμόσαι .... ἄνθρωποι μὲν γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσι*, wie es Hebr. 6, 13 u. 16 heifst — sonst immer Jehova selbst, vgl. Gen. 22, 16; Jes. 45, 23; Am. 6, 8, und darum liegt es nahe, גאון יעקב in der Bedeutung „der Stolz Jakob's", wie auch die Mehrzahl der Ausleger gethan, hier als eine Benennung Jehova's aufzufassen, und den Worten den Sinn zu geben : Jehova schwört bei sich selbst. Schon D. Kimchi zieht diese Auffassung vor, erwähnt aber auch die Beziehung des גאון יעקב auf den Tempel, die hier, wo Ephraim vorzugsweise angeredet wird, unpassend ist. Da aber, wo Jehova selbst als derjenige, bei welchem er schwört, genannt werden soll, dies entweder durch das pron. pers. (Gen. 22, 16; Jes. 45, 23), oder durch das mit diesem gleichbedeutende נַפְשׁ (Amos 6, 8), oder durch eine göttliche Eigenschaft ausgedrückt wird (Jes. 57, 8; Amos 4, 2), deren Suffix ebenfalls auf Jehova zurückweist, so ist es auffallend, dafs hier dasselbe durch eine zweite Benennung Jehova's ausgedrückt werden soll, welche überdies in solcher Bedeutung sonst nirgends, c. 6, 8 aber entschieden in anderer Bedeutung vorkommt. Dies haben die beiden orientalischen Uebersetzungen bereits gefühlt, sie nehmen daher, als ob ב vor גאון gar nicht dastünde, dies Wort als Apposition zu יהוה, der Chaldäer übersetzt : קים יי דיהב רבותא ליעקב, „es schwört Jehova, welcher verleiht Gröfse Jakob", die Peschito: ܡܩܝܡ ܠܝܥܩܘܒ ܡܪܗ ܘܚܣܝܢ ܕܝܠܗ, „und es schwört der Herr, der Starke Jakobs." Die LXX aber nehmen גאון ויעקב in der c. 6, 8 vorgekommenen Bedeutung, ב, dem Sprachgebrauche gemäfs, als Bezeichnung des Gegenstandes, bei welchem betheuert wird, und übersetzen:

Ὀμνύει ὁ κύριος κατὰ τῆς ὑπερηφανίας Ιακώβ [39]), eine Auffassung, die auch Ewald in Schutz nimmt, dazu bemerkend: „So gewifs als Jakob zu stolz ist (6, 8), so gewifs sind seine Thaten zu empörend, zu sehr die letzte Strafe hervorfordernd.“ Obwohl das Gewicht der Gründe, welche für die letztere Auffassung sprechen, vollkommen anerkennend, behalten wir doch die obige Auffassung bei, weil es am natürlichsten ist, dafs Jehova bei sich selbst schwört, und weil die ungewöhnliche Benennung Jehova's gerade durch das Wohlgefallen unseres Propheten an Wiederholung derselben Ausdrücke in verschiedener Bedeutung veranlafst seyn kann; s. z. 6, 8; vgl. auch 5, 17 mit 7, 8. Obgleich von der aufsteigenden Morgenröthe Gen. 19, 15; 32, 25. 27 עלה gebraucht wird, so steht doch sonst dies Wort weder vom Aufgehen der Sonne, noch vom Aufblitzen eines Lichtes, auch würde die nach der masoretischen Lesart im 8. v. enthaltene Vergleichung der erschüttert sich hebenden Erde mit dem Aufsteigen des Lichtes an sich sehr gesucht und nichtssagend seyn; lesen wir dagegen statt כְּאֹר — כַּיְאֹר, wie in der Parallelstelle c. 9, 5 wirklich steht, so erhalten wir den auch im zweiten Gliede unseres v. bestimmt vorkommenden Namen des Nil, der durch seine Ueberschwemmungen berühmt ist, und somit ein sehr passendes und anschauliches Bild. In der That wird diese Lesart durch alle alten Uebersetzungen (LXX: ὡς ποταμός; Chaldäer: כמי נהרא; Peschito ; Hieronymus: „quasi fluvius“) und durch 50 codd. bei Kennicot, 4 bei de Rossi bestätigt, selbst von den jüdischen Auslegern geben Aben Esra und D. Kimchi nebst Ben Melech zu, dafs כאר für כיאור stehe und nur Jarchi sucht die Texteslesart zu halten. Auch Sir. 24, 27: Ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν, ὡς Γηὼν ἐν ἡμέραις τρυγητοῦ liegt diese Verwechslung von יאר mit אור vor: nach dem Parallelismus dieses v. und dem Zusam-

[39]) Auch Hieronymus übersetzt: »Juravit deus in superbiam Jacob« erklärt aber »in« gegen den Sprachgebrauch durch »contra.«

menhang mit dem Vorhergehenden, stand im Original im ersten Gliede כַּיְאֹר, welches der Uebersetzer nicht durch ὡς φῶς, sondern durch ὡς ποταμός, oder ὡς Νεῖλος hätte wiedergeben sollen. Dafs auch, mit dem Keri, נִשְׁקְעָה statt נִשְׁקָה zu lesen sey, wird durch die Parallelstelle c. 9, 5, durch alle alten Uebersetzer (sie alle übersetzen נשקה durch dasselbe Wort, womit sie c. 9, 5 שקעה wiedergeben, die LXX durch καταβαίνομαι, der Chaldäer durch אשתקע, die Peschito durch ܢܫܩ, Hieronymus durch „defluere"), 18 codd. bei Kennicot und „multi" bei de Rossi bestätigt. Das Ausfallen des ע ist gewifs nicht einer abweichenden Aussprache, so dafs נשקה für נשקעה etwa stünde, wie בֶּל für בֶּעֶל (Gesenius u. d. W.), sondern dem Schreiber zuzurechnen, und bei dem auffallenden Fehlen zweier Buchstaben in derselben Zeile sieht es fast aus, als ob aus Rücksicht auf Raumersparnifs die für die Aussprache nicht gerade wesentlich erscheinenden Consonanten ursprünglich weggelassen und dann durch die Aengstlichkeit der Abschreiber nicht wieder ersetzt worden wären. Sollte נשקה Niph. von שקה seyn, so müfste נִשְׁקָתָה stehen. Das letzte Glied des v. wird gewöhnlich, z. B. von Rosenmüller, Gesenius, Maurer, übersetzt: „und sie wird fortgerissen und untergetaucht, wie vom Strome Aegyptens." Gegen diese Auffassung spricht aber durchaus der Zusammenhang — denn im vorhergehenden Gliede war die Erde nicht mit dem überschwemmten Land, sondern mit dem überfluthenden Strom selbst verglichen — und durch die Bedeutung der einzelnen Worte wird sie keineswegs gefordert: נגרש, eigentlich „fortgetrieben werden", steht auch Jes. 57, 20 vom wildempörten Meere, und שקע bedeutet nicht gerade „untersinken unter das Wasser", καταποντίζεσθαι, wie Theodotion und Symmachus übersetzen, sondern „sinken" überhaupt, das Hiphil wird, Hes. 32, 14, namentlich in Bezug auf das Sinken des Wassers selbst gebraucht, und so haben wir auch hier das Niphal aufzufassen, welches sonst nicht vorkommt und nur wegen נגרשה gesetzt zu seyn scheint, wörtlich über-

setzt heifst also die Stelle : „Und getrieben werden und gesenkt werden, wie der Jeor Mizraim's", d. i. wogen und fallen, oder, wie Ewald übersetzt, „und sich heben und senken", wie dieser. Schon Marck und auch Hitzig haben so die Stelle aufgefafst. Das Subject dieses letzten Gliedes ist, wie das des vorletzten, כָּלָה, womit nicht Alles, was auf der Erde sich befindet, sondern die Gesammtheit der Erde selbst, die Erde selbst in ihrem ganzen Umfange bezeichnet ist.

Im 9. v. ist es, wegen der Stellung sowohl, als wegen des strengeren Gegensatzes, rathsam, אוֹר nicht als Object zu וְהוֹשַׁכְתִּי, sondern als nähere Bestimmung zu יוֹם aufzufassen, so dafs der Gedanke ausgedrückt wird : auch der Tag, welcher vorzugsweise ein Tag des Lichtes, ein heller Tag ist, auch das hellste Tageslicht soll in Dunkel verwandelt werden. Ueber die Bedeutung dieser Naturveränderungen s. o. S. 362, Parallelen zu unserer Stelle bietet die Schrift des Amos selbst c. 4, 13; 5, 8. 18, s. o. S. 123.

Sollte ob solcher Verläugnung alles sittlichen Gesetzes und aller Zucht von Seiten der Ephraimiten selbst die Natur, empört, ihren Gesetzen nicht mehr folgen, und die feste Erde selbst wogen wie ein Meer, so kann um so weniger der Zustand der Frevler selbst unverändert bleiben, sondern eine furchtbare Katastrophe mufs auch sie treffen : im 10. v. werden die den bisher geschilderten Veränderungen in der Natur entsprechenden Veränderungen im menschlichen Leben geschildert, vgl. v. 2 u. 3. Ueber das Scheeren der Glatze als Zeichen der Trauer, s. Jes. 3, 24; 15, 2; 22, 12; Jer. 47, 5; 48, 37; Hes. 7, 18; 27, 31; Mich. 1, 16. Das Suffixum bei שִׁמְרָתִי bezieht man am besten auf den in dem vorausgehenden אבל liegenden Begriff des Trauerns; denn אֵבֶל selbst ist masc., wird aber statt des bestimmten Wortes der an sich neutrale Begriff des Trauerns festgehalten, so kann auf ein masc. das zur Bezeichnung des Neutralen und Abstracten dienende fem. des Suffixes wohl bezogen werden (vgl. Jer. 44, 21 u. dazu Ewald, Lehrb. §. 308, b). So haben es schon die LXX gefafst, deren θήσομαι αὐτὸν nur auf das vorausgehende

θρῆνος sich beziehen kann, auch Hitzig deutet die Stelle auf diese Weise. Während die beiden orientalischen Uebersetzungen, bei ihrem wörtlichen Anschliefsen an den Grundtext, es unentschieden lassen, wie sie die Worte verstanden, zeigt dagegen die von der syr. hex. Version angeführte Uebersetzung des Symmachus und Theodotion, *καὶ τὸ ἔσχατον τῆς γῆς*, dafs sie die Suffixe von שמתי und אחריתו, wahrscheinlich, weil ihnen eine Beziehung desselben auf das masc. אבל unmöglich schien, auf das Land bezogen; in demselben Sinne übersetzt Hieronymus, der selbst das *αὐτὸν* der LXX durch „eam" wiedergiebt, „et ponam eam quasi luctum unigeniti" ebenso fassen es die jüdischen und fast alle neueren Ausleger; doch scheint die Beziehung der Suffixe auf den Begriff des masc. אֵבֶל leichter, als ihre Beziehung auf das ganz fern liegende ארץ, und als die Erklärung des כְּאֵבֶל durch: „wie bei der Trauer." Was mit אבל יחיד kurz ausgedrückt ist, umschreibt Aben Esra ganz gut durch sein כאבל אב על בן יחיד. Mit אחריתה, eigentlich: „ihr Späteres", d. i. das, was auf die Trauer folgt, wird ausgesprochen, dafs nicht von einem vorübergehenden Unglück, sondern von ewigem Verderben die Rede ist. Richtig bemerkt zu dem letzten Gliede des v. D. Kimchi: כפל הענין במלות שונות כי אבל היחיד הוא יום מר, „er drückt doppelt aus den Sinn mit zwei Redensarten, denn die Trauer um den Einzigen, das ist der Tag des Leids"; מר, eigentlich „bitter", kommt auch sonst als Bezeichnung der Trauer vor, z. B. Hes. 27, 31. Bei Jeremia finden sich mehrere bestimmte Anklänge an unsere Stelle, vgl. Jer. 6, 26; Klagel. 4, 37.

v. 11—14 heben noch insbesondere hervor, wie in jener Zeit der Strafe das Volk den jetzt verschmähten Trost des göttlichen Wortes ängstlich suchen werde, aber umsonst. Ueber ימים באים s. z. 4, 2. Unter den Meeren sind das mittelländische und das todte zu verstehen. שוט, wie sein Pilel שׁוֹטֵט, bezeichnet ein unstätes, eifriges Hin- und Herschweifen, um etwas zu suchen, vgl. Num. 11, 8; Hiob 1, 7; Sach. 4, 10; Dan. 12, 4, steht also sehr bezeichnend vom ängstlichen Herum-

irren der Dürstenden; bei der Schilderung dieses geistigen Durstes schwebt dem Propheten offenbar das 4, 8 entworfene Bild wirklichen Wassermangels vor. Wie der cod. Al. und der Araber bezeugen, übersetzten die LXX den Anfang des v. : *καὶ σαλευθήσεται ὕδατα ἕως θαλάσσης*, sie lasen also מַיִם statt מִיָּם, berichtigend wurde nachher *ἀπὸ τῆς θαλάσσης* hinzugesetzt, und diese Berichtigung ist in den vaticanischen Text neben *ὕδατα* eingedrungen, so dafs wir hier wieder eine Doppelübersetzung haben, welche auch dem Hieronymus und der syr. hex. Uebersetzung bereits vorlag. Als die von der künftigen Strafe vorzugsweise Bedrohten werden, v. 13 u. 14, genannt : die schönen Jungfrauen und die Jünglinge, die da schwören bei der Schuld Schomron's, und bei dem Gott von Dan, und bei „dem Weg" von Bersaba. Dafs mit אשמת שמרון ein samarischer Götze bezeichnet sey, wird durch das parellele אלהי דן nahe gelegt und durch das Hos. 10, 8, vgl. Deut. 9, 21, in gleicher Bedeutung vorkommende חטאת ישראל unterstützt, wefshalb denn schon die Peschito geradezu ܦܬܟܪܐ ܕܫܡܪܝܢ übersetzt, und zwar ist sehr wahrscheinlich, dafs, wie schon D. Kimchi annimmt, damit das Jehovabild zu Bethel bezeichnet ist : das Heiligthum zu Bethel, dem Mittelpunkte des Reiches näher gelegen, und daher an sich wohl bedeutender, als das des entfernten Dan, aufserdem für Amos von besonderer Wichtigkeit, konnte füglich von ihm als das eigentliche Reichsheiligthum nach der Haupt- und Residenzstadt benannt werden, auch fehlt bei der Erwähnung der Stätten eines verbotenen Cultus bei Amos Bethel sonst nie, vgl. 4, 4; 5, 5. דרך בארשבע ebenfalls in der Bedeutung „Cultus von Bersaba" aufzufassen, empfiehlt der Parallelismus, auch suchte man es durch Berufung auf Ps. 139, 24 zu stützen, wo man die Worte : רְאֵה אִם דֶּרֶךְ עֹצֶב בִּי וּנְחֵנִי בְּדֶרֶךְ עוֹלָם übersetzt : „siehe, ob der Weg des Götzen der meine ist, und leite mich auf dem Wege der Ewigkeit." So haben denn die LXX דרך durch *θεός* ausgedrückt, die chaldäische Paraphrase : קימין נימוסי בארשבע, „fest stehen die

Gesetze von Bersaba", deutet ebenfalls auf eine solche Auffassung hin, auch in einem cod. (bei de Rossi, Suppl. z. d. St.) ist diese Erklärung als Lesart eingedrungen, welche von Houbigant und Dathe sogar vertheidigt, von Bauer aber mit Recht verworfen worden ist. Während nun aber in der angeführten Stelle des 139. Psalms diese Bedeutung von דרך durch den Zusatz עֹצֶב hinlänglich bestimmt wäre, sobald man diesem überhaupt die Bedeutung „Götze" geben dürfte (s. dagegen Ewald und Lengerke z. d. St.), bleibt a. u. St. eine solche Bezeichnung des Götzendienstes sehr auffallend, und es erscheint daher gerathener, mit Hieronymus, D. Kimchi u. A. דרך in eigentlicher Bedeutung zu nehmen, wie auch Ewald die Stelle aufgefafst hat, und es auf den Weg, d. h. auf die götzendienerische Wallfahrt nach dem entfernten Bersaba zu beziehen. Auch die arabischen Schwüre halten sich vorzugsweise an die Wallfahrt nach Mekka. (vgl. Rückert, Hariri, 1. Ausg. I, 189 ff.). Dafs namentlich Jünglinge und Jungfrauen als die unter der künftigen Strafe Leidenden bezeichnet werden, macht wahrscheinlich, dafs der Prophet eine sinnliche, lascive Form des Cultus bei jenen Heiligthümern im Auge hatte, wenn man auch nicht mit Hitzig bei דרך an Unzucht denken will, die auf dem Wege nach jenen Cultusstätten getrieben worden wäre; zugleich thut die Erwähnung der blühenden Jugend dem Propheten den Dienst, dafs der plötzliche Untergang an ihr am erschütterndsten hervortritt. Ueber Bethel und Dan s. o. S. 63 f., über Bersaba z. c. 5, 5. עלף, im Kal ungebräuchlich, bedeutet im Pu. eigentlich „bedeckt seyn" (H. L. 5, 14), im Hithp. „sich verhüllen" (Gen. 38, 14), daran schliefst sich dann die Bedeutung „sich ducken", „in sich zusammensinken", und so bezeichnet Hes. 31, 15 das Pual, Jon. 4, 8 das Hithpael das Verdorren von Pflanzen, und Jes. 51, 20 das Pual, wie hier das Hithpael, das Verschmachten von Menschen.

4. Das Gesicht vom zertrümmerten Tempel und seine Anwendung.

Cap. IX, 1—10.

Dies v. 1 dargestellte letzte Gesicht bringt die Rüge und Drohung des Propheten zum Abschlufs : war in den beiden ersten Visionen mehr nur gewarnt, in den beiden folgenden gedroht worden, indem die dritte die Strafe als unausbleiblich, die vierte als sofort hereinbrechend verkündigte : so stellt dieses Gesicht sie als bereits in der Vollziehung begriffen dar; daher steht denn auch, statt des früheren כה הראני, einfach : ראיתי : nicht blos ein vorübergehendes Bild der künftigen Strafe führt Jehova dem Propheten vor, sondern dieser selbst sieht Gott zu sofortiger Vollziehung derselben gerüstet. Nach der Richtung der Reden des Amos überhaupt und der Beziehung dieser Visionen insbesondere, so wie nach der Art, wie gerade dies Gesicht angewandt wird (vgl. v. 8), kann unter dem Tempel, von dessen Zertrümmerung hier die Rede ist, nur der zu Bethel verstanden seyn, obgleich schon der Chaldäer (über seine Uebersetzung dieser St. s. o. S. 141), wie noch in neuester Zeit z. B. Hengstenberg (Christologie, III, S. 205 ff.), an den Tempel zu Jerusalem gedacht hat. Dafs aber an einen bestimmten Altar zu denken sey, wird, gegen Marck, welcher annimmt, dafs ein Opferaltar überhaupt nur als ein Bild des dem Volke drohenden Unterganges erwähnt werde, schon durch den Artikel bewiesen. נצב על könnte man nach Jes. 6, 2 auf ein solches Stehen neben dem Altare beziehen, dafs Jehova dabei den Altar überragt hätte, besser aber versteht man es vom Schweben Jehova's über dem Altar, vgl. c. 7, 7. Wer ist nun mit הַךְ angeredet? Nach Hes. c. 9, wo ein ähnlicher Vertilgungsbefehl an sieben Engel ergeht, wohl auch hier ein Engel. So scheint es schon Theodoret gefafst zu haben, da er sich auf die angeführte Stelle des Hesekiel beruft, obgleich er als die wirklichen Vollzieher der göttlichen Strafe, wie nachher auch Nikolaus von Lyra gethan, die Babylonier betrachtet, auch Hieronymus kennt

jene Auffassung, Aben Esra bemerkt in demselben Sinne : צוה לאחד מן המלאכים, ebenso erklärt D. Kimchi, auch Mercier (Rosenmüller) hält diese Erklärung für die passendste, welcher von neueren Auslegern Hitzig und Ewald gefolgt sind; Abarbanel bezieht die Worte bestimmt auf den Würgengel, מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית (2. Sam. 24, 16; 1. Chron. 21, 15), ebenso Hengstenberg (a. a. O. S. 202). Da jedoch in den vor der chaldäischen Periode verfafsten prophetischen Schriften, mit Ausnahme der Stelle Jes. c. 6, nirgends Engel auftreten, um die Ausführung göttlicher Befehle zu vermitteln, da namentlich dem Amos, bei der lebendigen unmittelbaren Beziehung Jehova's zu der Welt und zu dem Propheten insbesondere, welche er überall darstellt, die Annahme einer solchen Vermittelung ganz ferne liegt, und darum jedenfalls, wenn sie hier vorausgesetzt seyn sollte, viel deutlicher ausgedrückt seyn müfste : so ist vielmehr der göttliche Befehl als an den Propheten ergehend zu betrachten. Diese Auffassung erschien schon dem Hieronymus als die vorzüglichste, auch Theodor und Cyrill, von neueren Auslegern Theiner haben sie angenommen. Dem Propheten, der bisher das abtrünnige Volk mit „dem Stab seines Mundes“ geschlagen, wird nun, zur Bestätigung der Wahrheit seiner Drohungen, von Jehova aufgetragen, selbst Hand an das Werk der Zerstörung zu legen : *Ην δὲ*, bemerkt Theodor, *τὸ κελευσθῆναι πατάξαι τὸν προφήτην σημεῖον τοῦ πληγήσεσθαί τε αὐτὸ καὶ πεσεῖσθαι.* J. D. Michaelis, Bauer, Dahl, Maurer u. A. haben sich über ihre Auffassung des Befehles nicht erklärt. כַּפְתּוֹר kommt Ex. 25, 31 ff.; 37, 17 ff. als eine, und zwar nach allen alten Uebersetzern kugelförmige Verzierung des goldenen Leuchters vor; auch hier hat es der Chaldäer so genommen und darum unsern v. in der oben (S. 141) angegebenen sonderbaren Weise paraphrasirt, und ebenso deutet das ܬܦܘܚܐ der Peschito, welches „Apfel“ bedeutet, auf diese Auffassung hin, indem auch Josephus (Ant. 3, 6, 7) כפתור, als Bezeichnung jener Leuchterverzierung, durch *ῥοΐσκος* ausdrückt.

Da aber durch den Schlag auf den כפתור der Tempel in seinen Grundfesten erschüttert werden soll, so paſst jene Auffassung hier durchaus nicht, auch Zeph. 2, 14 erscheinen die כפתורים als wesentlichere Bestandtheile zertrümmerter Prachtgebäude, groſs genug, daſs Igel darin ihren Schlupfwinkel suchen können. Was nun aber darunter an dieser Stelle und an der unsrigen zu verstehen sey, darüber schwanken die alten Uebersetzungen schon: die LXX, welche hier כַּפֹּרֶת gelesen haben, und dies durch ἱλαστήριον wiedergeben, übersetzen Zeph. 2, 14 φατνώματα, Symmachus (nach der syr. hex. Version Aquila) übersetzt an unserer Stelle οἰκοδόμημα, der Chaldäer hat, Zeph. 2, 14, פתוח תרעיא, „Oeffnung des Thores", die Peschito ebendaselbst das ganz allgemeine ܟܝܬܐ, Hieronymus „limina", während er a. u. St. das Wort durch „cardo" ausdrückt. Auch die Etymologie giebt keine sichere Erklärung des Wortes an die Hand (vgl. Gesenius, thes. u. d. W.), doch empfiehlt sich die Zusammenstellung desselben mit כֶּתֶר und namentlich mit כֹּתֶרֶת, womit 1. Kön. 7, 16 ff. die mit Granatäpfeln geschmückten Knäufe der Säulen im salomonischen Tempel bezeichnet sind, am meisten, und auch der Deutung, welche Josephus von כפתור gegeben hat, scheint diese Zusammenstellung zu Grunde zu liegen. In der That haben sämmtliche neuere Ausleger das Wort in der Bedeutung „Knauf" genommen; es aber mit den meisten gerade auf einen Säulenknauf zu beziehen, geht nicht an, weil deren mehrere in dem Tempel gewesen seyn müssen, und darum, um sie zu bezeichnen, so gut wie ספים steht, auch der pl. von כפתור stehen müſste: wir verstehen daher unter כפתור vielmehr den mit Zierrathen, wie sie den כֹּתְרוֹת zugeschrieben werden, geschmückten Giebel des Tempels. Zu eng fassen Aben Esra und D. Kimchi das Wort, wenn sie darunter, wohl auf das Targum zu Zeph. 2, 14 gestützt, das „superliminare" der Thüre verstehen, und unrichtig ist es, wenn letzterer סִפִּים für gleichbedeutend mit מְזוּזוֹת nimmt. סף heist meist „die Schwelle" in unserm gewöhnlichen Sinne, über

welche man in ein Gebäude tritt (vgl. Richt. 19, 27, und namentlich die Ausdrücke שִׁמְרֵי הַסַּף und שִׁמְרֵי הַסִּפִּים), dann aber auch die Schwelle, als Grundbalken des Hauses, in welchen die Pfosten eingelassen werden (vgl. Hes. 43, 8, wo סַף von den מְזוּזוֹת bestimmt unterschieden wird), und in diesem Sinne haben wir das Wort hier zu fassen, so dafs mit dem Schlage, der den Knauf trifft, dafs die Schwellen beben, ein Schlag bezeichnet wird, der den Tempel in all seinen Fugen erschüttert. Wenn auch Hitzig die סִפִּים in der Höhe sucht und „die von den Säulen getragenen Vorsprünge des Tempeldaches" darunter versteht, so hat dies seinen Grund in dem Bestreben, ein bestimmtes Wort zu finden, auf welches man das Suffixum in בִּצְעָם beziehen könne. Ein solches ist aber keineswegs nöthig, vielmehr kann es nach hebräischer Ausdrucksweise leicht aus בִּצַּע selbst erst ergänzt werden, so dafs der Sinn von בִּצְעָם וגו', wörtlich: „zerstücke sie auf ihr Haupt", ist: zerstücke den Tempel, so dafs diese Stücke auf ihr Haupt fallen. Ueber die Form בִּצְעָם vgl. Ewald, Lehrb. §. 253, a. Hieronymus hat dafür בְּצָעָם gelesen und demnach übersetzt: „avaritia enim in capite omnium"; danach heifst es denn auch bei Luther: „Denn ihr Geiz soll ihnen Allen auf ihren Kopf kommen." Ueber die Kinder (אַחֲרִיתָם), in deren Unglück das Gericht über die Väter sich erst vollendet (s. o. S. 323), und die doch an dem Götzendienste noch keinen Antheil nehmen, mufs eine andere Strafe verhängt werden.

v. 2—4 wird in anschaulichen Bildern und treffenden Gegensätzen der Gedanke ausgedrückt, dafs vor der strafenden Hand des allmächtigen Gottes kein Entrinnen sey; vgl. Ps. 139, 8 ff. Im 2. v. ist שְׁאוֹל, im Gegensatze zu שָׁמַיִם, Bezeichnung der entlegensten Tiefe. Ebenso ist, v. 3, „das Haupt des Karmels", der, vermöge seiner an Höhlen reichen Sandsteinbildungen, zu allen Zeiten Flüchtlingen und Einsiedlern willkommene Verstecke darbot, im Gegensatze gegen die Tiefe des Meeres besonders hervorgehoben. Diese nämlich ist mit קַרְקַע הַיָּם bezeichnet; קַרְקַע, aus קרקר, wel-

ches sich in dem talmudischen קַרְקַעָה, „Grund“, „Boden“, noch erhalten hat, abgeschwächt, ist, wie auch die weiteren, gleichbedeutenden talmudischen Formen, קַרְקוּרוֹת und קוּרְקַרְתָּא, bezeugen, von קוּר, „graben“, abzuleiten, und bezeichnet, zufolge der Wiederholung des Stammes, eigentlich eine „tiefe, tiefe Grube“, hier den tiefuntersten Grund des Meeres. Zu נָחָשׁ bemerkt D. Kimchi: הוא התנין הגדול אשר בים והוא לויתן, „das ist das grofse Ungeheuer, welches im Meere ist, nämlich der Leviathan“, und Ben Melech: הנחש הוא לויתן ונקרא כי לפי שדומה לנחש, „die Schlange, d. i. der Leviathan, und er wird so genannt, weil er ähnlich ist der Schlange“; in der That kommt Jes. 27, 1 נחש als Apposition zu לויתן vor, und die obigen Bemerkungen jüdischer Ausleger sind insofern richtig, als תנין allgemeinster Ausdruck für die grofsen Seethiere ist, לויתן, seiner Etymologie zufolge, specieller ein schlangenartig gewundenes Meerungeheuer bezeichnet, נחש endlich, in dem vorliegenden Zusammenhange, das Schlangenartige des Seethieres ganz bestimmt hervorhebt, während לויתן, nach Hiob 40, 25 ff., auch von dem Krokodil stehen und dann allgemeine Bezeichnung der grofsen Seethiere werden kann. Wir haben hier unter נחש die grofse Seeschlange zu verstehen, deren räthselhafte, abentheuerlich grauenvolle Gestalt in der Vorstellung aller mit dem Meere bekannten Völker eine grofse Rolle spielt. Nach v. 4 ist die blofse Gefangenschaft für solche Frevler nicht genügende Strafe, dies Loos müssen ja auch die Frommen mit ihnen theilen; aber während diesen die Hoffnung auf dereinstige Rückkehr bleibt, erreicht jene auf dem Wege der Tod durch das Schwert. Das „Richten des Auges“, שום עין, ist gewöhnlich ein Bild des Wohlwollens. Solchen Wohlwollens von Seiten Jehova's glaubten viele Israeliten schon um ihrer Nationalität gewifs zu seyn; sie bildeten sich ein, dafs Gottes Auge wohlgefällig auf ihnen ruhe. Dafs Jehova's Auge auf ihnen ruhe, wird zuerst zugegeben, dann aber mit überraschender Wendung (vgl. c. 3, 2 u. die Bemerkung zu 6, 9) weiter bemerkt, dafs dies nicht geschehe, um sie zu belohnen, sondern um sie zu bestrafen.

v. 5 u. 6 drücken, zur Bekräftigung der im Vorhergehenden ausgesprochenen Drohungen, nach des Propheten Weise, in verschiedenen Wendungen den Gedanken aus, dafs der, der also rede, der Allmächtige sey; vgl. zu c. 5, 8 und zum Schlusse v. 5. v. das zu c. 8, 8 Bemerkte. Die gewöhnliche Bedeutung von מַעֲלָה ist „Stufe"; diese will aber wegen des folgenden בשמים nicht passen, indem wohl Stufen, die bis zum Himmel auf, nicht aber Stufen, die im Himmel erbaut werden, einen befriedigenden Gedanken geben, man müfste denn, wie Rosenmüller u. A., die kühne Supplirung von בָּנָא wagen, so dafs מעלות die Stufen des göttlichen Thrones bezeichnete, also eigentlich eine Benennung dieses Thrones selbst wäre. Wir nehmen daher mit Gesenius, Hitzig, Maurer, Ewald u. A. מַעֲלוֹת hier gleichbedeutend mit עֲלִיָּה, „Söller", so dafs die Pluralendung, wie öfter (s. Ewald, Lehrb. §. 178, a, vgl. z. B. תַּחְתִּיּוֹת), zur Bezeichnung eines Raumes dient: die LXX helfen sich mit dem allgemeinen ἀνάβασις, was Hieronymus durch „ascensio" ausdrückt, Aben Esra und D. Kimchi denken an die verschiedenen stufenweise übereinander liegenden Luft- und Himmelskreise, in welche der Wind, die Kälte, das Feuer, die Planeten, die Fixsterne u. s. w. wohnen; aber Symmachus (nach Middeldorpf z. d. St.) hat schon sehr treffend τὰ ὑπερῷα αὐτοῦ übersetzt. Auch אֲגֻדָּה, welches Jes. 58, 6 einen Knoten, Ex. 12, 22 ein Bündel, 2. Sam. 2, 25 einen Haufen Menschen bezeichnet, mufs hier in der eigenthümlichen, aber der Grundbedeutung des Stammes, „verbinden", durchaus angemessenen Bedeutung „Gewölbe", „Fundament" genommen werden: die Stelle spricht also aus, dafs Gottes Wohnung auf der Erde ruht und bis in den Himmel sich erhebt, mithin ungefähr denselben Gedanken, welchen wir Jes. 66, 1 finden, vgl. Matth. 5, 34 und Amos 4, 13. Die LXX, welchen die Peschito folgt, haben אגרה, offenbar es auf נגד zurückführend, durch ἐπαγγελίαν übersetzt, wofür Aquila, sammt den übrigen hexapl. Uebersetzern, mit wörtlicher Treue, aber ohne einen passenden Sinn zu bieten, δέσμην hat. Zum letzten Gliede des v. vgl. das c. 5, 8 Bemerkte.

Im 7. v. weist Jehova den auf den Umstand, dafs sie zu Gottes auserwähltem Volke gehören, trotzenden und doch in Sünde versunkenen Ephraimiten gleichsam seine Berechtigung nach, Strafe über sie zu verhängen : nicht ihr Verdienst, sondern Jehova's freie Wahl ist es, was sie zu Gottes Lieblingsvolk gemacht hat, und nur an ihm hätte es gelegen, irgend ein anderes Volk statt ihrer also zu bevorzugen. Wenn als ein solches Volk nun gerade die verachteten Chusiten, die Nachkommen des verfluchten Ham, angeführt werden, so tritt dadurch der Verdienstlosigkeit Israels gegenüber der freien Gnadenwahl Jehova's, die selbst aus Steinen Kinder Abraham's zu erwecken vermöchte, recht deutlich hervor. Die Philister und Aramäer werden nun als ein weiteres Beispiel dafür angeführt, dafs Jehova ähnliche Gnadenerweisungen, wie den Israeliten, in der That andern Völkern schon erzeigt habe. Ueber die Herkunft der Philister aus Caphthor s. o. S. 76 ff.[40]), über die Einwanderung der Aramäer aus Kir S. 69 ff.[41]). Nur

---

[40]) Eine neue Ansicht über die Herkunft der Philister hat Quatremère in seiner Recension von Hitzig's Schrift über dieses Volk (Journal des savans, 1846, Mai, p. 257—269; Juli p. 411—424) ausgesprochen. Auf Gen. 10, 13 f. sich stützend, behauptet er, dafs wie die Chusiten südlich, so die Nachkommen von Mizraim westlich von Aegypten sich ausbreiten, die לודים seyen der grofse berberische Stamm der Lewata, die נפתחים der der Nafzah, oder der der Nafouzah, die פתרסים die »Pharusiens« in Marocco; die כסלחים die Shalouh, über die כפרורים aber kann er nur sagen : »Kaphtor pouvait désigner une partie du même royaume.« Ist somit eigentlich schon aufgegeben, durch diese Annahme den Namen כפתרים zu erklären, so scheint die weitere Ansicht, dafs jene wilden afrikanischen Raubvölker zur Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten in den Landstrich פלשת eingewandert seyen und von dem neuen Vaterlande den neuen Namen erhalten hätten, jeder geschichtlichen Stütze zu entbehren, besonders aber durch den Umstand erschwert zu werden, dafs die späteren Philister als ein reiches, kunstgeübtes Handelsvolk erscheinen, was zu dem Character jener wilden Räuberstämme Afrikas gar nicht stimmt, in deren Vaterland erst durch die phönizische Colonisation Handel einheimisch wurde.

[41]) Aus Versehen ist die Angabe der alten Uebersetzungen des Eigennamens קיר, rücksichtlich welcher S. 71 auf den Commentar zu 1, 5 und

wenn die Israeliten Jehova's Gesetze bewahren, sind sie wahrhaft sein Volk, sündigen sie aber, so ist die auf ihrer Abstammung beruhende Hoffnung auf Straflosigkeit durchaus eitel.

So folgt denn v. 8 zunächst die abermalige Ankündigung unausbleiblicher Strafe. Dafs nur von einem sündigen Königreiche die Rede ist, zeigt deutlich, dafs Amos hier Ephraim allein im Auge hat; und das ausdrückliche Hervorheben des Königthums als eines sündigen bezieht sich darauf, dafs gerade von den Königen des nördlichen Reiches, aus politischer Rücksicht, der unreine Cultus gepflegt und begünstigt wurde. Das Ruhen der Augen Jehova's auf dem sündigen Reiche ist nach c. 8, 4 zu verstehen. Schon im zweiten Gliede des v. aber wird die Drohung gemildert: nicht völlig soll Israel vernichtet werden.

Wie das zu verstehen sey, drückt der 9. v. zuerst in einem in doppelter Beziehung significanten Bilde aus: wie im Siebe miteinander gute Körner und Unrath durcheinander gerüttelt werden, so soll Israel zerstreut werden unter all die Heidenvölker; wie aber bei dem Sieben des Getreides nur das Unnütze dem Winde preisgegeben wird und zur Erde fällt, während die schweren, guten Körner zurückbleiben, so sollen nur die Sünder untergehen in der Gefangenschaft, von den

---

im Commentar auf jene Stelle der Einleitung verwiesen war, an beiden Stellen weggeblieben; sie mag daher hier nachgeholt werden. קיר kommt als Eigenname viermal im alten Testamente vor, 2. Kön. 16, 9; Jes. 22, 6; Am. 1, 5 u. 9, 7; die LXX, an welche der Araber sich anschliefst, haben es nirgends richtig aufgefafst, 2. Kön. 16, 9 drücken sie es gar nicht (cod. Al. hat Κυρήνη), Jes. 22, 6 durch συναγωγή, Amos 1, 5 durch ἐπίκλητοι, Am. 9, 7 durch βόθρος aus; der Chaldäer giebt es nur Jes. 22, 6, als Appellativum, durch שׁוּר wieder, sonst versteht er Cyrene darunter, mit ihm stimmt die Vulgata ganz überein, auch die Peschito, insofern sie nur Jes. 22, 6 das Wort durch ܩܝܪ ausdrückt und es sonst als Eigennamen auffafst, dagegen behält sie an den übrigen Stellen die Form ܩܝܪ bei. Theodor bemerkt a. u. St. zu dem βόθρον der LXX: τὸ μὲν ἐκ Βόθρου τινὲς ἐφασαν λέγεσθαι τοντέστιν ἐκ Καρῶν τὴν νῦν οὕτω λεγομένης, ποτὲ δὲ Χαρρᾶν; ebenso Ephräm z. d. St.

frommen Jehovaverehrern aber soll keiner verloren gehen. צְרוֹר heifst, dem Etymon gemäfs, eigentlich „etwas Zusammengedrängtes“, daher „der Bündel“, Hab. 1, 13; „der Sack“, Gen. 42, 35; Sprüchw. 26, 8; „der Stein“, 2. Sam. 17, 13, welche Bedeutung der Chaldäer und Hieronymus auch hier festhalten, und endlich „das feste, solide Korn“, im Gegensatze gegen die flüchtige Spreu, die aus dem gegen den Wind geschütteten Siebe verweht wird, und gegen den durch das Sieb zur Erde fallenden Staub. Die LXX haben σύντριμμα und dies wird auch durch das ܕܩܝܩܗܘܢ der Peschito ausgedrückt.

v. 10 giebt in klaren Worten die Anwendung des im vorigen v. enthaltenen Bildes, das zweite Glied des v. hebt wiederum die auf ihre Zugehörigkeit zum Volke Jehova's (c. 3, 2; 5, 18), oder auf Eifer im äufseren Cultus (5, 20 ff.), oder auf Leichtsinn gegründete (6, 1; 13) thörichte Sicherheit der Frevler hervor. Der Ausdruck לא תקדים בעדינו erklärt sich am besten, wenn man als Grundbedeutung von בְּעַד die des räumlichen Dazwischenseyns festhält, welche nach Allem, was über das vielbesprochene Wörtchen vorgebracht worden ist, immer noch als die einzig befriedigende erscheint (vgl. Winer, Lex. u. d. W.; Credner, Joel, S. 181 f.). Die Stelle ist diesemnach zu übersetzen: „Das Böse kommt nicht zuvor zwischen uns“, und das nämlich, was vor den Israeliten liegt, d. h. das Böse, überholt uns nicht, um uns den Weg zu vertreten und von dem vor uns liegenden Zufluchtsorte uns abzuschneiden. Ein Rest von Frommen also soll und mufs bleiben, um der Keim zu werden eines künftigen frömmeren und glücklicheren Geschlechtes, dessen selige Zeit zu schildern die Aufgabe des vierten Haupttheiles ist.

Vierter Haupttheil.

Cap. IX, 11—15.

In stets sich steigernder Rüge und Drohung hat Amos die Sünden des Volkes angeklagt und schwere Strafe verkündigt. Aber wie tief auch das Verderbniſs der Gegenwart sey, und wie trüb die Aussicht in die Zukunft — alle Hoffnung fehlt dem Propheten nicht, und so kann er auch sein Volk nicht ohne allen Trost lassen: das Volk, das Gott vor allen begnadigt durch Offenbarung seines heiligen Willens, kann ja nicht verloren gehen, und was er durch den Mund früherer Propheten verkündigt, kann nicht zu Schanden werden (vgl. Ps. 89, 29 ff.). Wie daher in den letzten vv. des vorigen Haupttheiles schon die Strafandrohung eingeschränkt war auf das sündige Königreich und auf alle Sünder des Volks, während kein gutes Körnlein verloren gehen sollte: so bricht jetzt am Schlusse des Ganzen die durch die Umstände lange zurückgehaltene Hoffnung einer bessern Zukunft in wenigen, aber wunderbar freudigen und kräftigen Sätzen herrlich hervor. Wie auf schwarze Wetterwolken die kaum hervorbrechende Sonne sogleich den freundlichen Bogen des Bundes malt, so schliefst sich unmittelbar an die Verkündigung sicherer Strafe die tröstliche, friedenbringende Verkündigung:

„An diesem Tage richt' ich auf die Hütte David's die gefallene."

Der in der Fortsetzung prophetischer Weissagungen sehr häufig vorkommende Ausdruck בַּיּוֹם הַהוּא (vgl. Knobel, I, S. 306) bezieht sich hier auf die vorher geschilderte Zeit, in welcher die Strafe über die Sünder ergehen wird, und an welche unmittelbar die bessere Zukunft sich anschliefsen soll, die also Amos, da er in den einbrechenden Assyrern das Strafwerkzeug erkennt, sich nicht ferne gedacht haben kann. Mufsten die vorhergegangenen Drohungen vorzugsweise an Ephraim sich wenden, weil hauptsächlich dieses den Eintritt der besseren

Zeit aufhielt, so mufste die Verheifsung vorzugsweise auf Juda sich beziehen. Hier hatten die ewigen Gesetze Jehova's noch Geltung, die auch die Grundlage des künftigen Glückes nothwendig bilden mufsten, und wenn auch in Ephraim einzelne Fromme nicht fehlten, so hatten doch diese nur die Aufgabe, an das von den Frommen Juda's festgehaltene Gesetz sich ebenfalls anzuschliefsen, dadurch aus dem religiösen und politischen Abfall herauszutreten und an dem den treuen Bewahrern seines Gesetzes von Jehova verheifsenen Segen sich zu betheiligen. Darum war v. 8 vorzugsweise das „sündige Königthum" bedroht worden, weil gerade die Könige des nördlichen Reiches, um ihr Volk in politischem Gegensatz gegen Juda zu erhalten, den religiösen Abfall begünstigten; hierauf, da nur den Sündern Untergang, den Frommen Rettung verheifsen wurde, mufste schon in den allgemeinen Ausdrücken „Haus Jacob's", „Kinder Israel" auch auf die Angehörigen von Juda Rücksicht genommen werden, und jetzt, wo es sich um Darstellung der bestimmten Art und Weise der heilbringenden Umwandlung handelt, mufs Juda als der Mittelpunkt erscheinen, an welchen Ephraim sich nur anschliefst. Darum deutet sogleich der Ausdruck סכרת דויד, welchen der Chaldäer durch sein מלכותא דבית דויד recht gut paraphrasirt, auf das Königthum von Juda hin, das in David's Stamme erblich geblieben war. Indem aber das Königthum nach David benannt ist, weist der Ausdruck zugleich in eine Zeit als eine wiederherzustellende zurück, in welcher bei religiöser Erhebung zugleich das jetzt getrennte Ephraim mit Juda zu einem mächtigen Ganzen vereinigt war. Weil diese Macht durch den Abfall der zehn Stämme gebrochen war, wird das davidische Königshaus mit einer ärmlichen Hütte, סֻכָּה, verglichen, und diese noch dazu eine נֹפֶלֶת, „eine gefallene" genannt, vgl. 5, 2. Wie viel Grund hierzu vorhanden war, zumal seit das mächtige Haus Jehu's in Ephraim herrschte und selbst wenn dieses einen kräftigen König von Juda, wie Usia, gegenüber hatte, geht aus den oben, S. 180, angegebenen Stellen deutlich hervor. Die so tief gesunkene Macht des davidischen Stammes soll nun wieder

hergestellt werden : גדר hat die ganz bestimmte Bedeutung „mauern", „vermauern", „verzäunen" und פרצים mufsten wir oben schon, 4, 2, speciell auf „Mauerrisse" deuten. Bei dem so bestimmten Begriffe beider Wörter hat es keine Schwierigkeit, mit Hitzig anzunehmen, dafs dem Propheten bei ihnen der Begriff „Mauer", „Zaun", beim Verbum גדר das Substantiv גְּדֵרוֹת vorgeschwebt, und dafs er auf dieses das Suffixum in פִּרְצֵיהֶן bezogen. Das Substantiv הֲרִיסָה kommt nur hier vor, ist aber beim häufigen Vorkommen des Stammes הרס von ganz unzweifelhafter Bedeutung; הרס nun unterscheidet sich von פרץ so, dafs jenes „wegreifsen", dieses „zerreifsen" bedeutet, und wir haben daher unter פרציהן innere Zerrissenheit zu verstehen und an die unselige Trennung der Bruderstaaten zu denken, bei הריסותיו dagegen an die Verluste an extensiver Macht, an die eingebüfsten Eroberungen David's. Das Suffix in הריסותיו bezieht sich auf den zu ergänzenden Begriff ישראל, das bei בניתי auf סכה· עולם, eigentlich die „bedeckte", „die verhüllte Zeit", steht von der entfernten Vergangenheit sowohl, wie von der entfernten Zukunft, und bezeichnet hier die glücklichen Tage davidischer Gröfse und Macht, wie dies der 12. v. hervorhebt, der überhaupt nur eine nähere Erklärung der beiden letzten Glieder vom 11. v. ist : das Aufrichten der Trümmer und das Wiedereinsetzen der gefallenen Hütte in den vorigen Stand besteht darin, dafs alle Völker wieder dem israelitischen Reiche erworben werden, „über welche der Name Jehova's ausgerufen ward", d. h. alle Völker, welche jemals unter die Botmäfsigkeit des Volkes Jehova's gehörten, womit wieder auf die Zeit David's, als die der ausgedehntesten Macht Israel's, hingewiesen ist. Diese von Hitzig, Maurer, Ewald u. A. gegebene Auffassung dieser Worte ist die grammatisch einzig zulässige. Von diesen Völkern wird dann im ersten Gliede das edomitische Brudervolk, dessen feindselige Gesinnung die Israeliten am bittersten kränkte, besonders hervorgehoben; über die Bedeutung des שארית אדום s. o. S. 104 f. Die LXX haben für die Worte למען יירשו שארות אדום, ὅπως ἐκζητήσωσι οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων, lasen also :

לְמַעַן יִרְשׁוּ שְׁאֵרִית אָדָם, ganz unpassend, da zu יִרְשׁוּ das ganz unentbehrliche Object fehlt, weshalb denn auch Act. 15, 17, wo unsere Stelle benutzt ist, dieses durch das zugesetzte τὸν κύριον ergänzt ist.

Nachdem so, v. 11 u. 12, dem nun zerrissenen und dadurch geschwächten Volke Israel selbst Einigkeit und Macht verheifsen ist, wendet sich der 13. v. zur Schilderung des Segens und der Fülle, die über die leblose Natur sich verbreiten. So grofs soll die Fruchtbarkeit seyn, dafs der Landmann das ganze Jahr unausgesetzt Beschäftigung hat, und eine Arbeit sogleich an die andere sich anschliefst; die einzelnen Thätigkeiten werden so aufgezählt, wie sie im natürlichen Verlaufe des nach der Obsterndte beginnenden ökonomischen Jahres aufeinander folgen: kaum hat der Pflüger (חורש) sein Werk vollendet, so beginnt schon durch die wunderbare Triebkraft der Natur die Saat zur Erndte zu reifen (קוצר), kaum ist der Reichthum des Getreides eingesammelt, so reift schon das Obst und der Wein (דרך ענבים), und auch der Segen der Obsterndte ist so reich, dafs sogleich nach ihr der Sämann wieder beginnen kann, seinen Samen zu streuen (משך זרע). מָשַׁךְ, vom Streuen der Saat nur an dieser Stelle gebraucht (vgl. Ps. 126, 6), ist ein schöner, malender und in seiner Prägnanz für uns unübersetzbarer Ausdruck: er bedeutet eigentlich „ziehen", „dehnen"; „den Samen ziehen", heifst dann ihn so werfen, dafs dadurch eine lange Linie gezogen wird. Wenn die LXX חוֹרֵשׁ durch ἀλοητός wiedergeben, so haben sie wohl an חֹרֶשׁ gedacht, welches Wort sie Jes. 41, 15 durch ἀλόω ausdrücken, dafs sie statt קוֹצֵר, wie Dahl meint, בּוֹצֵר gelesen, geht aus ihrer Uebersetzung des Wortes durch τρυγητός keineswegs hervor; denn durch dasselbe griechische Wort drücken sie Jes. 16, 9; Jo. 1, 11; 3, 12 auch קָצִיר aus, und dafs sie endlich statt der Participien des Grundtextes mit Substantiven den allgemeinen Begriff ausgedrückt haben, ist Folge der Uebersetzerfreiheit. Dagegen weisen die Worte, womit sie das hebräische דרך ענבים במשך הזרע wiedergeben, καὶ περκάσει ἡ σταφυλὴ ἐν τῷ σπόρῳ auf eine andere Lesart hin, die

übrigens schon dadurch, dafs sie den Parallelismus aufhebt, als unpassend sich erweist; lasen sie vielleicht וְיָרַךְ עֲנָבִים בִּימֵי הָאָרֶץ, יָרַךְ in der Bedeutung „weich werden“ nehmend? Im letzten Gliede des v. hat Amos offenbar den Ausspruch seines Vorgängers, Joel 4, 18, im Auge, und wenn er die Hügel, von welchen bei Joel nur Milch herabströmt, ganz zerschmelzen läfst, so tritt hierin das mit der Nachahmung leicht sich verbindende Ueberbieten des früheren Gedankens hervor. Dem nüchternen Chaldäer war dieser Gedanke zu kühn, er umschreibt daher das hebräische רחמתנה durch יתפלחן, sie werden bebaut.

War v. 9 verkündet, dafs ganz Israel unter den Völkern zerstreut werden solle und doch v. 10 nur den Sündern Untergang gedroht, so liegt hierin schon die Aussicht, dafs die Frommen aus der Verbannung wieder erlöst werden sollen; diesen dem geographischen Partikularismus der Israeliten so nothwendigen Gedanken an die Rückkehr der Frommen in das gelobte Land und den ewig ruhigen Besitz desselben drückt v. 14 u. 15 aus. Der Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת, mit transitiv gebrauchtem Kal, oder, wiewohl seltener, הֲשִׁיב שְׁבוּת, eigentlich „zurückführen die Gefangenschaft“, wird zuerst von Joel (c. 4, 1) gebraucht, dann von Amos wieder aufgenommen und seitdem stehende Bezeichnung der Befreiung aus dem Exil, vgl. Hos. 6, 11; Zeph. 3, 20; Jer. 30, 3 ff.; 33, 6 ff.; Hes. 16, 52 f.; und was für einen wesentlichen Zug im Bilde der glücklichen Zukunft die Rückkehr in's heilige Land der Väter bildet, geht besonders deutlich aus dem Umstande hervor, dafs der Ausdruck שוב שבות in späteren Büchern, vgl. z. B. Hiob 42, 10, allgemeine Bezeichnung der Herstellung eines besseren Zustandes, einer restitutio in integrum wird. Was am Schlusse des Verses den Frommen verheifsen wird, steht in deutlichem Gegensatze gegen dasjenige, was c. 5, 11 den Gottlosen gedroht wurde. Der 15. v. fügt endlich hinzu, dafs die Israeliten selbst in ihr gesegnetes Land gepflanzt werden sollen, eine Bezeichnung unerschütterlich festen Wohnens; sie sollen gleichsam fest darin gewurzelt seyn.

Amos malt in dieser Verkündigung der künftigen seligen Zeit nur den einen wesentlichen Zug in ihrem Bilde, das höchste Glück aus, nicht auch den anderen, die höchste Frömmigkeit. Aber wie beide in der Vorstellung des Israeliten unzertrennlich verbunden sind, wie das Unglück, welches Amos angedroht, als Folge der Gottlosigkeit erschien, so ist bei der Verheifsung des Glückes als unerläfsliche Bedingung die Frömmigkeit nothwendig vorausgesetzt. Die von Amos in kurzer Frist erwartete Herstellung der aus der Verbannung Zurückgekehrten zu äufserer Macht, inmitten äufseren Reichthums und reicher Fülle von Naturgaben, ist nun niemals in Erfüllung gegangen: die Rückkehr der Verbannten unter Serubabel, auf welche Theodor von Mopsuest unsere Stelle bezieht, ist zu spät eingetreten und unter Verhältnissen, die von dem Bilde von Herrlichkeit und Macht des Volkes, wie es dem Propheten vorschwebte, weit entfernt waren. Ewig wahr ist dagegen der den Kern der prophetischen Verheifsung bildende Grundgedanke, dafs das Volk Israel, wie sehr es auch von seinem Urbilde abgefallen, wie tief es auch dadurch sich selbst in's Verderben gestürzt, doch, als Träger der die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit vorbereitenden reineren Gotteserkenntnifs, nicht ganz untergehen könne, dafs vielmehr von ihm das Heil aller Völker ausgehen müsse. Das bewährte sich, als das himmlische Senfkorn des Evangeliums, vorzüglich durch den heiligen Eifer des Apostels Paulus, des gewaltigen Rüstzeuges des Herrn, zu einem hohen Baume zu erwachsen anfing, und die Völker zusammenkamen, unter seinen Zweigen die lange schmerzlich entbehrte Ruhe für ihre Seele zu suchen, und da erkannte und zeigte auch Jakobus (Apg. 15, 16), dafs jetzt erst die eigentliche Erfüllung des Wortes unseres Propheten gekommen sey, ὥστε, wie Theodor z. d. St. sagt, εἰρῆσθαι μὲν παρὰ τοῦ προφήτου τὴν φωνὴν τὰ κατὰ τὴν ἐπάνοδον ἐσόμενα μηνύοντος τέως, τὸ δὲ τῶν εἰρημένων ἀληθὲς καὶ βέβαιον καὶ ἀῤῥαγὲς καὶ ἀσάλευτον ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ δεικνύμενόν τε καὶ συνιστὰν, δικαίαν εἰληφέναι ἐκ παῦ μακαρίου Ἰακώβου τῆς φωνῆς τὴν χρῆσιν.

Schluss.

Stellung des Amos in der Entwicklung des Israelitismus.

Wenn Johann von Müller die Ueberzeugung ausspricht, dafs „Jesus Christus ist der Schlüssel der ganzen Historie“ und Hegel von der durch Christum vollzogenen Versöhnung sagt: „dieses Princip macht die Angel der Welt, denn an dieser dreht sich dieselbe um; bis hieher und von daher geht die Geschichte“: so hat damit die neue Wissenschaft wieder erkannt und in ihrer Weise ausgesprochen die alte Wahrheit, welche schon mit dem lebendigen Glauben der Apostel an Jesum Christum innig verwachsen war, und welche ihren unbefangenen, aber tiefsinnigen Ausdruck fand in den schlichten Worten, dafs Christus erschienen sey, da die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4). Stehen diesemnach alle geschichtlichen Ereignisse zu dem Christenthum in Beziehung, so sind sie in ihrem wahren Wesen auch dann erst verstanden, wenn jene Beziehung erkannt ist, und insbesondere wird das Verständnifs eines Ereignisses im Israelitismus, welcher vorzugsweise die Aufgabe hat, ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* (Gal. 3, 24) zu seyn, erst dann vollendet seyn, wenn die Frage beantwortet ist, in welcher Weise jenes Ereignifs seinerseits zur Vorbereitung des Christenthums beige-

tragen hat. Diese Frage in Bezug auf den Propheten Amos zu beantworten, und dadurch die Erklärung seiner Schrift zum Abschluſs zu bringen, versuchen diese Schlufsbemerkungen.

Das Wesen der Zucht oder der παιδαγωγία besteht darin, daſs ein höheres Princip in dem nach seiner natürlichen Seite hin widerstrebenden Individuum allmälig zu immer klarerer Erkenntniſs und lebendigerer Wirksamkeit gebracht werde, und so liegt schon in der Behauptung, daſs das mosaische Gesetz der Zuchtmeister sey auf Christus, das Zugeständniſs eines geschichtlichen Fortschrittes innerhalb des Israelitismus. Dieser in den Schriften des alten Bundes unverkennbar vorliegende Fortschritt beruht darauf, daſs einerseits dem Israelitismus eine ewig wahre Idee zu Grunde liegt, andererseits diese noch nicht mit voller Klarheit und Lebendigkeit erfaſst ist. Diese Idee ist in den beiden ersten Geboten des Dekalog (Ex. 20, 3 u. 4) : „Du sollst keine andere Götter haben neben mir!“ und : „Du sollst dir kein Bildniſs, noch Gleichniſs machen!“ deutlich ausgesprochen : es ist die Idee der Einzigkeit und Geistigkeit Gottes, durch welche der Israelitismus über die im Heidenthume herrschende Vermischung von Gott und Natur hoch sich erhebt. In Opposition aber gegen diese Vermischung stellte er den einen, geistigen Gott der Welt und dem menschlichen Geiste zu äuſserlich gegenüber : der Wille Gottes erschien als äuſseres Gesetz, einem bestimmten Volke, wie ein anderes Erbtheil, äuſserlich überliefert, durch die äuſsere That erfüllt, durch äuſseren Lohn vergolten. Je wahrer nun jene Grundidee an sich war, je inniger sie ein Individuum durchdrang, desto inniger muſste sie das Gefühl der Unbefriedigung bei ihrer herrschenden unzulänglichen Auffassung erzeugen, und über diese hinaus zu immer klarerer Erkenntniſs und lebendigerer Erfassung hintreiben. Dieser Trieb ging besonders von der Vergeltungsidee aus. Die Thatsache, daſs falsche Vorstellungen lange sich halten können, sobald sie das rein theoretische Gebiet nicht überschreiten, sowie sie dagegen im Leben angewandt werden sollen, sofort ihre Unzulänglichkeit verrathen, bestätigt sich auch hier. Die Vorstellungen von

der abstracten Geistigkeit Gottes und die damit zusammenhängenden von der Aeufserlichkeit des Gesetzes und seiner Erfüllung waren mehr theoretischer Art : auf die Ansicht aber, dafs für Frömmigkeit äufserer Lohn, für Gottlosigkeit äufsere Strafe eintreten müsse, konnte in der Erfahrung sofort die Probe gemacht werden, und da diese Probe nicht zu Gunsten jener Ansicht ausfiel, so führte dies einerseits zu einem tieferen Begriff von Frömmigkeit, dem die äufsere Gesetzeserfüllung nicht mehr genügte, andrerseits zu einer geistigeren Vorstellung von Vergeltung, die das Glück weniger im äufseren Wohlseyn, als in der geistigen Gemeinschaft mit Gott suchte, und damit wenigstens die Idee und das Bedürfnifs einer innigeren Versöhnung mit Gott hervorrief, wenn auch die Versöhnung selbst erst der zu Stande bringen konnte, der von sich sagen durfte : „Ich und der Vater sind Eins."

Unter diesen Verhältnissen konnte sich zu dem in den drei mittleren Büchern des Pentateuch niedergelegten, und das Wesen des Israelitismus, insofern er bestimmte Lehr- und Cultusform war, bildenden Gesetze unter den Israeliten ein dreifaches Verhältnifs bilden, welches später, wo überhaupt was früher frisches Lebenselement gewesen war, zu fester, äufserer Form erstarrte, in den Secten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer wieder hervortrat. Ein Theil fühlte sich durch den Buchstaben des Gesetzes vollständig befriedigt, und hoffte, aller Erfahrung zum Trotz, wegen seiner äufseren Zugehörigkeit zum auserwählten Volke und für seine äufserliche Gesetzeserfüllung hartnäckig äufsere Herrlichkeit zum Lohne. Andere warfen mit der Auffassungsweise, welche durch die Erfahrung als unzulänglich erwiesen war, auch den idealen Gehalt weg, und versanken in Unglauben und sittliche Roheit. Während diese beiden Classen von Volksgenossen die Gegner bilden, mit welchen die Propheten zu kämpfen haben, gehören diese selbst der dritten Richtung an. Sie halten an den ewigen Wahrheiten der den Vätern zu Theil gewordenen Offenbarung in lebendigem Glauben unerschütterlich fest, fühlen aber, dafs diese Wahrheiten noch nicht vollständig zu lebendiger Wirk-

lichkeit geworden sind, dafs der in unnahbarer Erhabenheit thronende heilige Gesetzgeber und Richter als der Gott erkannt und gefühlt werden mufs, der nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, in dem wir leben, weben und sind, dafs das auf Stein geschriebene Gesetz dem Menschen vielmehr in das Herz gegeben und in den Sinn geschrieben werden mufs, dafs Gerechtigkeit besser ist denn Opfer, dafs überhaupt an die Stelle des alten Bundes der Gerechtigkeit ein neuer Bund freier Liebe und Gnade treten mufs; sie leiteten ihr Volk auf dem langen, mühevollen Gange, der ihm zum Heile der Welt auferlegt war, durch ängstlichen Gesetzesdienst und zertrümmerte Hoffnungen hindurch zum wahren Heile, sie tränkten mit den lebendigen Strömen des Geistes den starren Felsboden des Gesetzes, dafs auf ihm die fruchtbare Oase erblühte, in welcher allein das himmlische Senfkorn des Christenthums Wurzel schlagen konnte.

Damit aber die Auffassung der Grundidee des Israelitismus geprüft werden und als unbefriedigend sich ergeben könne, bedurfte es zusammenhängender geschichtlicher Erfahrungen. Solche waren erst möglich, nachdem Samuel auf dem Grunde des Jehovismus das israelitische Volk zu einem geordneten Staatsleben verbunden hatte, und auch in dieser Periode doch nicht gleich im Anfange, weil theils der Rückblick auf eine längere Zeit nöthig war, theils die Männer, welche um Förderung des höheren Princips des Israelitismus sich bemühten, noch zu sehr mit der unmittelbaren äufseren Gestaltung der Gegenwart beschäftigt waren, theils endlich der innere und äufsere Zustand des Volkes im Allgemeinen ein befriedigender war und die geforderte Uebereinstimmung zwischen Frömmigkeit und äufserem Glück in der That im Ganzen sich zeigte. Als aber nach dem Abfalle Ephraim's und den glücklichen Regierungen von Assa und Josaphat der schwache Joram mit dem Götzendienst zugleich mancherlei Verluste über Juda brachte, da konnte es, zumal wenn noch ein besonderes Unglück hinzukam, nicht fehlen, dafs Unbefriedigung bei dem gegenwärtigen Zustande und Hoffnung auf einen besseren sich

bildete und durch den Mund der Propheten laut wurde, wie es in der That durch Joel um diese Zeit geschah. [42])

Joel lebte in einer Zeit, da, unter der Vormundschaft des Hohenpriesters Jojada über den unmündigen Joas, die äuſsere Erfüllung des Gesetzes, namentlich insofern es auf den Gottesdienst sich bezog, gewiſs wenig zu wünschen übrig lieſs. Wenn nun unter solchen Verhältnissen Jehova durch das Unglück der furchtbaren Heuschreckenplage, womit er sein Volk züchtigte, kund gab, daſs er gleichwohl an ihm vieles zu rügen habe, so muſste man dadurch auf den Begriff von einer Frömmigkeit geführt werden, die nicht blos auf äuſsere Werkheiligkeit sich beschränkt; und so tritt in der That Joel, wenn er sein Volk zur Buſse ruft, mit der Forderung auf, die Herzen zu zerreiſsen, und nicht blos die Kleider (c. 2, 13), unterscheidet dadurch von der äuſseren Handlung die Gesinnung und legt jener, getrennt von dieser, keinen Werth bei. Und wie nun der Prophet sein Volk, von der Last des Unglücks erst gedrückt, dann zu ernster herzlicher Buſse gerufen, hierauf durch Gottes Barmherzigkeit wunderbar gerettet, und in der ganzen Hingebung eines von Dank gerührten Herzens vor Jehova niedergeworfen sieht; da geht ihm die Ahnung auf von dem rechten Verhältnisse zu Gott: wenn es so bleibt, dann kann die selige Zeit der innigsten Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke nicht mehr ferne seyn, in welcher nicht blos die Propheten Organe des göttlichen Geistes sind, sondern auch der Geringste ein lebendiges Glied des Ganzen seyn wird, durchströmt vom belebenden Geiste des Herrn. In dieser Ansicht, daſs die wahre Frömmigkeit auf der innersten Gesinnung beruhe, und in der hohen Schilderung jener geistigen Gemeinschaft mit Gott (c. 3) erhebt sich Joel weit über den äuſserlich gesetzlichen Standpunct; dagegen bleibt er in dem äuſserlichen Partikularismus seines Volkes befangen, wenn er die Theilnahme an dem Heile der seligen Zukunft an die äuſserliche Zugehörigkeit zum Volke Israel knüpft, allen Feinden

[42]) S. o. S. 28; 60 ff.; 259 ff.

desselben dagegen völlige Vertilgung verkündet; und wenn er endlich glaubt, dafs jener bessere künftige Zustand aus der Gegenwart so bald und so leicht sich entwickeln könne, so beweist er damit, dafs er weder die Gröfse der Trennung von Gott in ihrer ganzen Tiefe erfafst, noch was durch die Versöhnung zu leisten war, klar erkannt hatte.

Nicht allein waren Joel's Hoffnungen auf bessere Zeit nicht in Erfüllung gegangen, selbst die Verhältnisse, wie sie zu seiner Zeit gewesen, hatten sich zum Nachtheil verändert, als Amos auftrat. Viele waren dadurch in ihrem Glauben wankend geworden und in sinnliche Aeufserlichkeit und übermüthiges Vertrauen auf menschliche Macht versunken, Andere glaubten durch buchstäbliche Erfüllung des äufseren Gesetzes auch der buchstäblichen Erfüllung der Verheifsung äufseren Glückes gewifs zu seyn. Dafs die frühere Hoffnung sich nicht erfüllt hatte, konnte nur seinen Grund haben in der Verderbnifs des Volkes: es hatte nicht gehalten, was es damals versprochen, darum ging auch was Jehova durch den Mund Joel's ihm verheifsen, an ihm nicht in Erfüllung. Wenn daher Amos den Leichtsinnigen und Hoffärtigen mit heiligem Ernste die ewigen Gesetze Jehova's in das verstockte Herz ruft, und wie nur in Jehova wahres und dauerndes Heil zu finden sey; so hebt er den auf ihre Gesetzesgerechtigkeit blind Vertrauenden gegenüber noch entschiedener, als seine Vorgänger, hervor, dafs das Opfer und die äufsere That überhaupt ohne die rechte Gesinnung keinen Werth habe (c. 5, 21—24). Zugleich aber erhebt er sich entschieden über Joel's Partikularismus, wenn er aus dem auf der Berücksichtigung der innersten Gesinnung beruhenden Begriff von sittlichem Werthe weiter die Folge zieht, dafs vor Gott überhaupt äufserliche Verhältnisse nicht gelten können. Mit der schneidensten Schärfe spricht er es aus, dafs die Zugehörigkeit zum israelitischen Volke keineswegs unbedingten Werth verleihe, dafs die Auswahl der Israeliten ein reiner Gnadenact Jehova's sey, dafs er die verfluchten Chusiten eben so gut zu seinem Lieblingsvolke hätte machen können, und dafs, wenn

die Israeliten ihres Vorzugs nicht durch wahre Frömmigkeit sich würdig erweisen, dieser nur um so strengerer Züchtigung sie würdig machen kann, dafs dann auch für sie der in ihrer Verblendung herbeigerufene göttliche Gerichtstag nur ein Tag des Schreckens werden kann (9, 7; 3, 2; 5, 18). So unterscheidet also Amos zuerst bestimmt zwischen einem Israel dem Fleische und einem Israel dem Geiste nach: nur dieses wird des Heiles theilhaftig, die Sünder im Volke aber trifft unerläfsliche Strafe (c. 9, 8—10; 3, 12). Giebt diesemnach die Abstammung vom Volke Israel allein nicht Anspruch auf Theilnahme am Heile, sondern nur in Verbindung mit der rechten Gesinnung, so liegt die Annahme nahe, dafs, diese Gesinnung vorausgesetzt, auch heidnische Abstammung nicht im Stande seyn kann, von dem Heile auszuschliefsen. Zwar c. 1, 3 — c. 2, 3, wo Amos die Vertheidigung der Aussprüche Joel's vorzugsweise im Auge hat, lauten, wie bei diesem, seine Worte gegen die Heidenvölker hart, um so mehr, da die gewaltige Macht der Assyrer den kleinen Völkern Vorderasiens wirklich völligen Untergang zu drohen schien; aber c. 9, 12, wo der Prophet, nachdem er die Schaalen heiligen Zornes geleert, nun in sanfterer Stimmung das Bild künftigen Segens malt, spricht er nicht von Vernichtung, sondern nur von Unterwerfung der Feinde; und wenn er andeutet, dafs, wie früher, so auch künftig wieder der Name Jehova's über sie ausgerufen werden soll, so scheint bei ihm zuerst der Gedanke aufzublitzen, dafs auch Heiden theilnehmen können an der Israel geoffenbarten Gotteserkenntnifs und dadurch an dem Israel verheifsenen Heile, ein Gedanke, der dann durch spätere Propheten dieser Periode, durch Jesaia und Micha, am bestimmtesten ausgesprochen wurde. Und die Herbeiführung dieses Heiles denkt Amos sich, obwohl nicht allzufern, doch nicht, wie Joel, in solcher Nähe an die Zustände der Gegenwart unmittelbar sich anschliefsend. Die Herstellung von David's zerfallner Hütte ist ihm erster und wesentlichster Zug im Bilde der seligen Zukunft (c. 9, 11). Dieses Hervorheben der Person

David's macht mehr als wahrscheinlich, daſs er an jenen Zug stillschweigend den Gedanken knüpfte an einen Herrscher aus David's Stamm, an eine bestimmte Persönlichkeit also, von welcher die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit zu erwarten sey. Schon die Erinnerung an David stellt diesen Retter als eine Persönlichkeit dar, welche mit äuſserer Macht zugleich das innigste geistige Verhältniſs zu Jehova verbindet, als eine ideale Gestalt, deren Gegenbild in der Wirklichkeit die Gegenwart nicht bot, welcher selbst der kräftige, theokratisch gesinnte Usia nicht gleich kam. Und so finden sich auch bei Amos zuerst die Anfänge der Ueberzeugung, daſs die zwischen Jehova und seinem Volke, zwischen Gott und Menschheit bestehende Trennung nicht aufgehoben werden könne in Folge einer natürlichen Entwicklung des gesammten Volkes, oder der gesammten Menschheit, sondern nur durch eine neue geistige Schöpfung, ausgehend von einer ausgezeichneten Persönlichkeit, in welcher selbst die Fülle der Gottheit leibhaftig erscheint. Von Hosea, Sacharja (c. 9), Jesaia und Micha wurde dann das Bild dieser Persönlichkeit mit steigender Bestimmtheit und Klarheit gezeichnet. Es bewährt sich aber durch dies Alles, daſs Amos, der begeisterte Hirte von Thekoa, ein wackerer *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* gewesen ist, ein Zuchtmeister, der um ein Bedeutendes förderte das Werk der Vorbereitung auf den, der die selig spricht, die reines Herzens sind, der sagt, daſs Gott auch aus den Steinen Kinder Abraham's erwecken könne, der seine Jünger sendet in alle Welt, um alle Völker zu lehren, und der sagt, daſs kein anderer Weg zum Vater sey, denn der Sohn.

Sachregister.

Die Zahlen weisen auf die Seite hin.

Abarbanel, als Ausleger des Amos 155 f. und an vielen Orten.
Aben Esra, als Ausleger des Amos 155 u. a. v. O.
Abraham, Stifter der israelitischen Religion, 3; wird עִבְרִי genannt, 16.
Aegypter, als Feinde Israels von Joel, nicht aber von Amos erwähnt, 65; warum als Zeugen für Israels Vergehungen aufgerufen? 301.
Ahia, Prophet, 24.
Amazia, der König, tritt feindlich gegen die Propheten auf, 30; der Oberpriester zu Bethel, gegen Amos, 33 f.; 410 f.
Ammon, untheokratischer König, 34.
Ammoniter, oft neben den Moabitern genannt, mit den Israeliten stammverwandt, 104; ihr Wohnsitz, 105; Verhältnifs zu Israel, 105 ff.
Amoriter, engerer und weiterer Begriff dieses Namens, 276 ff.
Amos, seine Stellung innerhalb der Entwicklung des Prophetismus, 33 u. 440 ff.; persönliche Verhältnisse, 38 ff.; Name, 38 ff.; Vaterland, 41 f.; Stand, 44 f.; prophetische Thätigkeit, 50 ff.; Schicksale, 54 f.; Zeitalter und geschichtliche Umgebung seiner Aussprüche, 55 ff.; Abhängigkeit von Joël, 60 ff.; seine Schrift, 110 ff.; Einfluss seines Standes auf seine Darstellung, 119 ff.; Einwirkung auf seine Nachfolger, 127 ff.; Fortbildung der prophetischen Ideen, 259 ff.; 292 f.; 440 ff.
Aquila, Bedeutung seiner Uebersetzung für die Erklärung des Amos, 136 f. u. a. v. O.
Aramäer, ihre Verwandtschaft mit den Israeliten, 66 ff.; ihre Ausbreitung, 69 ff., vgl. auch den Art. Syrer.
Armenien, Ursitz der Semiten, 69 ff.
Arrapachitis, Ursitz der Hebräer, 69 f.
Asarja, Prophet, 27.
Aschera, ihr Dienst von Manasse gefördert, 34; unter Ahab herrschend, 64.
Asdod, 235 f.
Askalon, 236 f.
Assyrer, treten zur Zeit des Amos auf, 30; 60.
Baalscultus, durch Manasse eingeführt, 34; unter Ahab herrschend, 64.
Baal Peor, moabitischer Götze, von den Israeliten verehrt, 108; 409.
Basan, ostjordanischer Landstrich, 318 f.
Bauer, G. L., als Ausleger des Amos, 161.
Bazra, edomitische Stadt, 100; 247 f.
Bekaa, 220 ff.
Benhadad I, II u. III, Könige von Damask, 75; 214 f.
Bersaba, Stätte unreinen Gottesdienstes, 344 f.; 424.
Bethel, Ort, wo Amos auftrat, 53 f.; Heiligthum des Stierdienstes, 63 f.; alte Heiligkeit des Ortes, 316 f., vgl. 423; 425.
Burk, als Ausleger des Amos, 157.
Caiwan, der Planet Saturn, vgl. כִּיּוּן.
Calov, als Ausleger des Amos, 157.
Calvin, desgl. 157.
Camos, moabitischer Götze, von den Israeliten verehrt, 105.

Canaaniter, ursprüngliche Bedeutung des Namens, 95; ihr Verhältnifs zu Israel, 278; s. Phönizier.
Caphthor, Ursitz der Philister, 76 ff.; 431, Anm. 40.
Carmel, zwei Orte dieses Namens, 191 ff.
Casluchim, 77 f.
Chaldäer, 30.
Christenthum, warum treten in ihm keine Propheten auf? 8 f.
Creta, identisch mit Caphthor, 79.
Crethi und Plethi, 91 f.
Cyrill von Alexandrien, als Ausleger des Amos, 154 u. a. v. O.

Dahl, desgl. 160 u. a. v. O.
Damaskus, Sitz der aramäischen Hauptmacht, 72.
Dan, Heiligthum des Stierdienstes, 63 f.
Daniel, Stellung des Verfassers dieses Buchs in der Entwicklung des Prophetismus, 37.
Dathe, als Ausleger des Amos, 161.
David, Wiederherstellung seiner Macht erwartet, 435 f.
Debora, Prophetin, 18 f.
de Dieu, sein Verdienst um die Auslegung des Amos, 159.
Dorotheus von Tyrus, s. Pseudodorotheus.
Dreschen im Orient, 206 ff
Drusius, als Ausleger des Amos, 158 f. u. a. v. O.

Eden, 224 ff.
Edomiter, ihre Abstammung, Geschichte, Nationalität, Verhältnifs zu Israel, 97 ff., vgl. 254 ff.
Ekron, 237 f.
Elia, der Prophet, 26.
Elieser, Prophet, 27.
Elisa, der Prophet, 26 f.
Engel, 420.
Ephraim, Name, 3; Verhältnifs zu Juda, 62 ff.; Hang zum Götzendienst, 63 f.
Ephräm, als Ausleger des Amos, 149 f.
Erdbeben, bei Amos angeführt, 58 f.; ihr Vorkommen in Palästina, 182 f.
Esau, Stammvater der Edomiter, 97 f.
Ewald, als Ausleger des Amos, 162 f.; 337 f. Anm., u. a. v. O.

Gad, Prophet, 23.
Gath, seine Zerstörung, 57; 383 f.
Gaza, 231 ff.
Geist, der göttliche, 9 f.
Gelübde, 280 f.
Gilead, verschiedene Ausdehnung dieses Begriffs, 213; von den damascenischen Syrern bekriegt, 213 f.
Gilgal, Heiligthum des Stierdienstes, 64; seine frühere und spätere religiöse Bedeutung, 330 f.
Götzendienst der Israeliten, 261 ff.
Grotius, als Ausleger des Amos, 159.

Habakuk, 35.
Hadad, Name des syrischen Sonnengottes, 328; in syrischen Königsnamen gebraucht, 216 f.
Haggai, 37; 129.
Hamath, Stadt, 382 f.
Hanna, Prophetin, 19.
Harenberg, Ausleger des Amos, 159 f.
Hasael, reifst die Ostjordansländer von Ephraim los, 75; 213 ff.
Hebräer, Bedeutung des Namens, 1 ff. Anm.
Heliopolis, 231 ff.
Henoch, Prophet, 16 f.
Hesekiel, 36; 129.
Hesselberg, Ausleger des Amos, 162.
Hexaplarische Uebersetzungen, 135 ff.
Hieronymus, Uebersetzer und Ausleger des Amos, 146 ff.; 308 u. a. v. O.
Hitzig, über die Philister, 82 ff.; als Ausleger des Amos, 162; 238; 337 f. Anm., u. a. v. O.
Horiter, 98.
Hosea, 33, 127.
Hulda, Prophetin, 19.

Jarchi, als Ausleger des Amos, 155 u. a. v. O.
Jehasiel, Prophet, 27.
Jehu, Prophet, 27; der König, rottet den Baalscultus aus, 64.
Jeremia, 34 f.; 128 f.
Jerobeam I, gründet die Heilig-

thümer des unreinen Jehovacultus zu Bethel und Dan, 24; 63; Jerobeam II, erhebt Ephraim zu hoher Macht, 63.
Jesaia, 33 f.; 129; Jes. c. 40—66, 36 f.; 129.
Joas, König von Juda, 27 ff.
Joel, 28; sein Einflufs auf Amos, 60 ff.; 185.
Jona, der Prophet, 33.
Joram, König von Juda, Götzendiener, 27.
Josia, König von Juda, 34.
Isebel, Verfolgerin der Propheten, 25 f.
Israel, Bedeutung des Namens, 1 f.; 180.
Israelitismus, sein Wesen und Verhältnifs zum Christenthum, 9 ff.
Juda, Bedeutung des Namens, 1 ff. Anm.
Justi, als Ausleger des Amos, 161.

Kalne, mit Ktesiphon identisch, 382.
Kimchi, D., als Ausleger des Amos, 155 u. a. v. O.
Kir, 69 ff.; 228 f.; 431 f. Anm. 41.

Liveleus, Ausleger des Amos, 159.
Luther, desgl. 157.

Maleachi, 37.
Manasse, untheokratischer König, 34.
Mantik, vom Prophetismus unterschieden, 1; 5 ff.
Marck, als Ausleger des Amos, 159 u. a. v. O.
Maulbeerfeige, 47 f.; 411 ff.
Maurer, als Ausleger des Amos, 162 u. a. v. O.
Mercerus od. Mercier, desgl., 158 u. a. v. O.
Micha, 34.
Michaelis, J. H., als Ausleger des Amos, 158; desgl. J. D., 161.
Milchom, der Feuergott, 372 f.; Ursprung seines Cultus, 373; seine Verwandtschaft mit dem Jehovismus und sein Unterschied von ihm, 373 ff.
Mirjam, Prophetin, 18 f.
Moabiter, oft neben den Ammonitern genannt, mit den Israeliten stammverwandt, 104; Wohnsitz, Geschichte und nationales Leben, 107 f.; Verhältnifs zu Israel, 108 ff.
Moloch, von den Israeliten verehrt, 105, vgl. Milchom.
Moses, als Stifter der israelitischen Religion, 3; als Prophet, 17; sein Unterschied von den späteren, eigentlichen Propheten, 17.
Münster, als Ausleger des Amos, 158.

Nahum, 34.
Nasiräat, im Wesen des Israelitismus begründet, 279 f.; seine Eigenthümlichkeit, 281 f.
Nathan, als Prophet, 24.
Nimrod, als Sternbild, gleichbedeutend mit Orion, 351.

Oded, Prophet, 27.
On, das ägyptische Heliopolis, 221 f.
Orion, s. כְּסִיל.

Patriarchen, werden Propheten genannt, 16.
Personificationen von Ländern, Städten u. s. w. als weiblichen Individuen, 341 f.
Peschito, ihre Bedeutung für die Auslegung des Amos, 143 ff.
Philister, ihre Einwanderung aus Caphthor, 76; unsemitische Abkunft, 81 ff.; Zeit ihrer Einwanderung, 83 ff.; Aufschwung ihrer Macht gegen das Ende der Richterperiode, 85 f.; Beschäftigung, 87 f.; Verhältnifs zu Israel seit der Richterperiode, 88 ff.; von Amos als Zeugen für Israels Sünde herbeigerufen, 301.
Phönizier, Herkunft, 94; werden Canaaniter genannt, 95; Verhältnifs zu Israel, 95 f.
Plejaden, 348 ff.
Plethi, s. Crethi.
Prophet, Begriff, 4; Unterschied vom μάντις, 5 ff.; Stellung in der israelitischen Theokratie, 11; Unterschied vom Poeten, 14 f.
Prophetenjünger, 20 f.; 50 f.
Prophetenvereine, 21 f.; 26 f.
Prophetismus, sein Wesen, 1 ff.; geschichtliche Entwicklung, 15 ff.; seine Perioden, 21 ff.; 31 ff.; 35 f.; 36 f.

Pseudepiphanius, fabelhafter Bericht über Amos Tod, 54 ff.
Pseudodorotheus, 54 ff.
Pseudojesaia, s. Jes. c. 40—66.

Rabbath Ammon, 250 f.
Religion, natürliche und geoffenbarte, 3.
Rimmon, Beiname des syrischen Gottes Hadad, 328 f.
Rosenmüller, als Ausleger des Amos, 161 u. a. v. O.

Sacharja, c. 1—8, S. 37; 129; c. 9—11, S. 34; 128; c. 12—14, S. 129.
Samuel, der erste eigentliche Prophet, 19 f.
Schomron, 303 f.
Semaja, Prophet, 27.
Septuaginta, ihr Werth für die Auslegung des Amos, 131 u. a. v. O.
Siebengestirn, s. Plejaden.
Sternbilder, bei Amos und im A. T. überhaupt, 348 ff.
Stierdienst, in Ephraim, 63 f.
Sykomore, s. Maulbeerfeige.
Symmachus, Werth seiner Uebersetzung für die Erklärung des Amos, 137 u. a. v. O.
Syrer, damascenische, 65 ff.; Verhältnifs zu Israel, 75 f.; Name, 66 f.

Targum des Jonathan, sein Werth für das Verständnifs des Amos, 138 f. u. a. v. O.
Tarnow, Ausleger des Amos, 157.
Theiner, desgl., 162.
Thekoa, 41; 180.
Theman, edomitischer Landstrich, 246 ff.
Theodoret von Kyros, als Ausleger des Amos, 153 u. a. v. O.
Theodor von Mopsuestia, desgl., 153 u. a. v. O.
Theodotion, Werth seiner Uebersetzung für das Verständnifs des Amos, 138.
Theokratie, ihr Zusammenhang mit dem Gottesbegriff der Israeliten, 10 ff.; von Hierarchie unterschieden, 11 f.
Tyrus, 239 f.

Usia, König, Zeitgenosse des Amos, 56 f.

Vater, als Ausleger des Amos, 161.
Vatablus od. Vatblé, desgl. 158.

Witterung in Palästina, 333 f.

Zephanja, 34; 128.

Register

über die näher erklärten hebräischen Wörter.

א.

אֲבִיוֹן, 269.
אָבַל, 188 f.
אֱדֹם, 98 f.
אָוֶן, 220 f.
אֵל, 181.
אַלּוֹן, 277.
אַנָּה, 407 f.
אַף, 284.
אֶרֶם, 229 f.
אַרְמְנוֹת, 217 f.

ב.

בָּדֵל, 309 f.
בּוֹלֵם, 40 f.; 411 f.
בּוֹקֵר, 44 f.
בּוּשֵׁם, 356 f.
בָּלַע, 364 f.
בֶּן־נָבִיא, 50 f.

ג.

גְּאוֹן יַעֲקֹב, 418.
גַּבִּי, 401 f.
גּוֹלָה, גָּלוּת, גָּלָה, 226 ff.